

عقلنة الأسطورة

قراءة نقدية للتناقض المنهجي
في أصول عقيدة الشيعة الإثني عشرية ..
الغيبة الكبرى نموذجاً

د. عبدالله بن نافع الدعجاني

عقلنة الأُسطورة


بسم الله الرحمن الرحيم

ⓒ عبد الله نافع الدعجاني، ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الدعجاني، عبد الله نافع
عقلنة الأسطورة : قراءة نقدية للتناقض المنهجي في أصول عقيدة الشيعة الإثنى عشرية «الغيبة الكبرى نموذجًا». / عبد الله نافع الدعجاني .ـ الرياض، ١٤٣٥هـ
١٤٤ص؛ ٦٠×٩٠سم
ردمك: ٩٧٨ ـ ٦٠٣ ـ ٠١ ـ ٤٢٥٤ ـ ٥

١ ـ الاثنا عشرية (فرقة شيعية) - أ. العنوان
ديوي ٢٤٧,٨٠٩ ١٤٣٥/١٧٦٥

رقم الإيداع: ١٤٣٥/١٧٦٥
ردمك: ٩٧٨ ـ ٦٠٣ ـ ٠١ ـ ٤٢٥٤ ـ ٥

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ/٢٠١٤م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

المقـــدمة

كل الاتجاهات والمدارس الفكرية تحاول ـ جاهدة ـ أن تنأى بفكرها ومنهجها عن «ورم منهجي عضال»، يَسِمُهُ الباحثون بـ«التناقض»، وأهل البيان العربي بـ«الاختلاف» و«التضاد»، يتعاظم خطره، ويعظم تجهمه، إذا خالط أنسجة تلك المناهج الفكرية، واستقرَّ في أحشائها حتى يصبح جزءاً من بِنيتها، لا تمكن إزالته إلا باجتثاث واصطلام المنهج الذي خالطه؛ لأنه سيبقى أسيراً لذلك الورم الفتَّاك، لا يستطيع مقاومة إملآته التي توجب له الاضطراب في رؤيته الفلسفية ومنطقه الاستدلالي، وليس هناك منهج منزَّه عن قليل التناقض وكثيره إلا المنهج الرباني، الذي يمثل قاعدته المعرفية «الوحي الإلهي»، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، وسبب ذلك انسجام وائتلاف المعرفة الإسلامية مع نفسها، إذ

يستحيل أن تجد تناقضاً واختلافاً بين طرقها المعرفية ـ النقل والعقل والحس ـ بل كلها دلائل حق وبراهين حقيقيةٍ، تقوم على التعاون والتكامل والشمولية المعرفية، لا يستأثر بالمعرفة طريق عن طريق.

فالحقيقة مُؤْتَلِفَة في مكوِّناتها، متماسكة في بنائها، يستحيل تناقضها، ولا يمكن تنافرها، وذلك معنى وحدتها، وسبب تضافر أجزائها، وتناغم عناصرها، فالحقائق الحسية، والحقائق العقلية، والحقائق النفسية، والحقائق السمعية، تُكوِّن وحدة الحقيقة والمعرفة، وإلى ذلك المعنى أشار القرآن، إذ يقول تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، ومن لم يدرك ذلك التناغم المعرفي والانسجام الاستدلالي فإنه إلى عبثية «التناقض» أقرب، وبفوضى «الاختلاف» و«الاضطراب» و«الحيرة» ألصق!.

وأحسب أن للمذهب الشيعي الإمامي الإثنى عشري نصيباً وافراً من ذلك التناقض، منذ لَبِنَاته الأولى، فبنموٌ المذهب نمت وترعرعت تلك البذرة الخبيثة في أحشائه، فأخلَّت بتصوراته، وأربكت تصديقاته.

وحقيقة التناقض المنهجي عند الشيعة الإمامية الإثنى عشرية تتمحور حول أمرين:

الأول: محاولتهم الجمع بين المنهج البرهاني العقلي وبين قضاياهم الأسطورية الناتجة عن المنهج المعرفي العرفاني، وذلك عن طريق تسويغ أصولهم العرفانية بالطريقة العقلية البرهانية، وكانت تلك مهمة «الأصوليين» منهم.

ويمكن صياغة مكمن الإشكال في السؤال التالي: كيف يجتمع العرفان الباطني المتنكِّر للعقل والحس مع البرهان العقلي المعتمد على ضرورات العقل والحس؟!

الثاني: محاولتهم الجمع بين أصولهم الغنوصية العرفانية وبين النصوص القرآنية، المتناقضة بالكلية مع أصولهم، وذلك من خلال منهج عرفاني قديم، وهو: شرح النصوص إلى باطن وظاهر، وقد قام بتلك المهمة كل منظري الإمامية من «الإخباريين» و«الأصوليين».

ولا سبيل لكشف مثل تلك التناقضات المنهجية إلا إذا تناولنا الموضوع من زاويته المنهجية، التي تسهم في كشف الأصول المنهجيه الاستدلالية، وتتبع الجذور البنيوية المعرفية والفلسفية، وأرى أن النقد العلمي لأي فكر أو مدرسة أو اتجاه متوقف على نقد مناهج استدلاله، فالذي يسلِّط نقده على المسائل ويهمل نقد دلائلها ـ وإنما المسائل ثمرة الدلائل ـ كمن يحاول نزح السيل ولا يسد مجراه.

ولذلك حاول هذا البحث أن يبرز المشكلة المعرفية

داخل إطار المذهب الشيعي الإمامي الإثنى عشري، التي تفسر جميع تناقضاته على مستوى المسائل، ناقداً ـ في الوقت نفسه ـ بعض مظاهرها المتمثلة في التناقض المنهجي الذي ذكرته سابقاً، مطبِّقاً ذلك النقد على عقيدة «الغيبة الكبرى» عندهم، التي كانت نموذجاً لالتقاء البرهان بالعرفان، فقد سعى بعض منظريهم إلى إضفاء العقلانية عليها، وتسويغها عقلاً، باستخدام البرهنة العقلية للدِّلالة عليها.

دار البحث ـ منهجياً ـ على محورين:

الأول: المحور التاريخي، وهو ما تضمنه الفصل الأول برمته، والمبحث الأول من الفصل الثاني، وفيه أظهرت معالم العرفان الشيعي الإمامي من خلال كتبهم المعتمدة، التي كتبت في حقب تاريخية متنوعة، ثم وصلت العرفان الشيعي الإمامي بجذوره الفلسفية التاريخية، ثم سلَّطت الضوء على ذكر الجذور العرفانية التاريخية لعقيدة الغيبة الكبرى، بصفتها نموذجاً تطبيقياً، وقد انتهجت في غالب قضايا هذا المحور المنهج الوصفي المتضمن التفسير والتحليل، إلا في بعض المواضع التي احتجت فيها إلى النقد.

الثاني: المحور الفكري، ويتمثل في قيام منظري الإمامية لا سيما المعاصرين منهم، بتطبيق البرهنة العقلية على بعض أصولهم العرفانية، وبالأخص عقيدة الغيبة الكبرى،

وهذا ما تضمنه المبحث الثاني من الفصل الثاني، وهو المبحث الأخير، وقد انتهجت في هذا المحور المنهج النقدي، إذ عرضت التقريرات العقلية التي ناصر بها «محمد باقر الصدر» تلك العقيدة العرفانية، ناقداً في الوقت نفسه تلك التقريرات بمنطق الصناعة العقلية الشرعية.

والمتأمل في «الميثولوجيا الشيعية» يجد أن هناك جملة من الأساطير[1] الوجودية وراء تأسيس وبناء بعض عقائدهم، لا يمكن تسويغها إلا عن طريق البرهنة العقلية، ولذلك كان عنوان مشروع منظريهم يهدف إلى عقلنة تلك الأساطير، ومن أجله عنونت لدراستي النقدية بـ«عقلنة الأسطورة، قراءة نقدية للتناقض المنهجي في أصول عقيدة الشيعة الإثنى عشرية، «الغيبة الكبرى نموذجًا»».

---

(١) التعبير بالأساطير في هذا الموطن أدق من التعبير بالخرافات لاعتبارات، منها:

أولاً: أن مفردة «الأسطورة» باعتبار أصلها اللغوي فيها قدر من الحيادية لا يوجد مثله في مفردة «الخرافة». (يمكن مراجعة: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القران الكريم، محمد حسن جبل).

ثانياً: أن «الخرافة» غالباً مطلقة الزمان والمكان، بعكس الأسطورة فإنها مرتبطة بزمان معين أو مكان أو شخصية حقيقية، لكن داخلها عنصر المبالغة، ومن هذا الضرب أساطير الإثنى عشرية.

ثالثاً: أن «الأسطورة» كثيراً ما تكون مفهوماً مركزياً، تتولَّد منه التصورات الكونية، وتفسر من خلاله الحقائق الوجودية والمعرفية والقيمية. (يمكن مراجعة: فلسفة الأسطورة، إليكسي لوسيف، ترجمة: منذر حلوم).

وكان بناء هيكل هذه الدراسة على الصورة التالية:

المقدمة.

تمهيد.

الفصل الأول: العرفان الشيعي الإثنى عشري وجذوره الفلسفية.

المبحث الأول: معالم العرفان الشيعي الإثنى عشري.

أولاً: العرفان رؤية.

ثانياً: العرفان منهجاً.

المبحث الثاني: الجذور الفلسفية للعرفان الشيعي الإثنى عشري.

أولاً: التيارات الفلسفية الغنوصية.

ثانياً: آثار الغنوصية في العقائد العرفانية الإثنى عشرية.

الفصل الثاني: عقلنة العرفان بالبرهان عند الشيعة الإثنى عشرية «عقيدة الغيبة الكبرى نموذجاً».

تمهيد.

المبحث الأول: الجذور العرفانية لعقيدة الغيبة الكبرى.

المبحث الثاني: البرهنة العقلية الإثنا عشرية على عقيدة الغيبة الكبرى.

الخاتمة.

التمهيـــد

العرفان: هو ذلك النظام المعرفي، الذي يدَّعي حصول المعرفة بلا واسطة عقلية أو حسية أو نقلية، زاعماً تحصيل المعرفة عبر طريق باطني سرِّي خفي، من خلال الكشف أو الإلهام[1].

فالعرفان يقصي المعطيات الموضوعية الحسية، والمعطيات العقلية من ميدان المعرفة، ويعتمد على معطيات الشعور الذاتي الغارق في الخيال، غير المنسجم مع ضرورات الواقع المحسوس وضرورات العقل، وليس العرفان نظاماً معرفياً ومنهجاً في اكتساب المعرفة فحسب، بل هو ـ أيضاً ـ رؤية فلسفية وجودية للعالم، تنطلق منها تصوراته وتصديقاته، إذ بني «العرفان» على تصورات فلسفية أسطورية

(١) انظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ٢٠٠٤م، ص(٢٥٤، ٣٧٤).

سرِّية، لا رصيد لها في عالم الحس أو عالم العقل، فوظيفة تلك التصورات الأسطورية الحالمة، هي تغذية وترسيخ ذلك المنهج والنظام العرفاني بمختلف اتجاهاته:

فالعرفان ليس طريقاً معرفياً فقط، بل هو قبل ذلك فكرة، إذ الفكرة ـ دائماً ـ سابقة للطريق المعرفي، فلا اعتبار للطريق المعرفي بدون فكرة أو رؤية قبلية يكون إثباتها هدفاً له، فكما أن هناك طريقاً عقلياً فهناك معقولات، وكما أن هناك طريقاً حسياً فهناك محسوسات، وكما أن هناك طريقاً عرفانياً فهناك عرفانيات، فالعرفاني يعتقد أولاً بوجود ما يتخيَّله، ثم يحاول إثباته معرفياً بالطريق الباطني، فليس «العرفان» أداة معرفية فقط، بل هو أداة ومحتوى.

فقصر «النظام العرفاني» على الطريق المعرفي العرفاني، وعزله عن رؤيته الفلسفية تشويه لحقيقة ذلك النظام، ولذلك فإن المعرفة الباطنية «الإلهامية» الموافقة لدلائل النقل والعقل ليست من «العرفان» في شيء، بل هي معرفة مقبولة شرعاً لا على جهة الاستقلال، ولكن على جهة التبع، وسبب ذلك تجرُّدها من الفلسفة الأسطورية العرفانية، وموافقتها للنقل والعقل، ومن لم ينتبه إلى هذا المعنى وقع في الخلط بين المعرفة الإلهامية الموافقة للعقل والنقل وبين المعرفة العرفانية المتجاوزة للعقل والنقل.

وأصل مصطلح «العرفان» أجنبي في معناه الفلسفي عن اللِّسان العربي، وبعيد في مضمونه عن التعاليم الإسلامية، بل نُقِلَ مضموناً ومعنىً إلى الثقافة العربية، عبر الاتجاهات العرفانية المكوِّنة للنظام العرفاني في تلك الثقافة، وتتمثل آليته الاستدلالية فيما يسمَّى بـ«الكشف»، وهو: «الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً»(١)، ومن أنواع ذلك الكشف العرفاني الإلهام، وهو: «إيقاع شيء في القلب بطريق الفيض، من غير استدلال ولا نظر في حجة»(٢).

ازدهر النظام العرفاني في العهد الذي تلا العصر الإغريقي الممثل للعقلانية اليونانية، وقام بمناهضة معطيات العقلانية اليونانية، التي امتهنت البرهنة العقلية في فلسفتها ومنطقها، وأبرز من يمثل ذلك النظام المعرفي ـ في تلك الحقب ـ هو «الاتجاه الغنوصي»، الذي يعني «المعرفة» في اللُّغات الأجنبية، لكنها معرفة باطنية، تأثَّرت وأثَّرت في كثير من الاتجاهات والمدارس، والأديان، مثل: المانوية، والديصانية، والهرمسية، والفلسفة الهيلينية اليهودية،

---

(١) معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، دار المسيرة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص(٢٢٥).

(٢) انظر: التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ص(٣٤).

والأفلاطونية المحدثة، وهذه كلها ـ كما سيأتي تقريره ـ تمثل الجذور الفلسفية للعرفان.

اقتحم «العرفان الغنوصي» ـ عنوةً ـ إطار الثقافة العربية والإسلامية، وانتظمت في سلسلته ثلاثة اتجاهات كبرى داخل تلك الثقافة، وهي[1]:

الأول: الاتجاه الصوفي السُّلوكي، أصحاب الأحوال والمنامات والشطح.

الثاني: الاتجاه الفلسفي العقلي، والمسمَّى بـ«التصوف العقلي» كما هو موجود في نظرية الفارابي في السعادة، وفي فلسفة ابن سينا المتأثرة بالفلسفة الإسماعيلية العرفانية.

الثالث: الاتجاه الأسطوري الباطني، والمتمثل في التشيع الإثنى عشري الإمامي، والتشيع الإسماعيلي، وفي التصوف الغالي الباطني أصحاب وحدة الوجود والاتحاد.

وبلغ طوفان المد الغنوصي بعض رموز ومدارس الثقافة العربية والإسلامية، هذا ما تنبَّه إليه بعض المحققين، مثل ابن تيمية الذي رد أصول بعض الفرق؛ كالجهمية والباطنية إلى «الصابئة» كبرى الاتجاهات العرفانية، وتأكيده تأثر «الغزالي» في كتابيه: «المضنون به على غير أهله» و«الأربعين»، وتأثر

---

(١) انظر: بنية العقل العربي، الجابري، ص(٢٦٩).

«الرازي» في تفسيره المعراج النبوي بمذهب الصابئة المتفلسفة[1].

والذي يهمنا من تلك الاتجاهات هو الاتجاه الثالث: الاتجاه الأسطوري، لا سيما التشيع الإمامي الإثنى عشري، الذي يشترك هو والتصوف في رابطة معرفية واحدة، وينتظمهما نسق معرفي واحد، ألا وهو «العرفان»، ولا أدل على ذلك من اجتماعهما في نظريتين عرفانيتين، **أولاهما**: نظرية الإمامة والولاية، **وثانيهما**: نظرية الباطن والظاهر.

وكلا العرفان الصوفي والشيعي راجع إلى العرفان الفلسفي القديم، فالحقيقة المحمدية أو النور المحمدي ـ على سبيل المثال ـ التي تمثل الرؤية الفلسفية للعرفانية الشيعية في الإمامة، والعرفانية الصوفية في الولاية، ما هي إلا امتداد لرؤية الإلٰه في الفلسفة العرفانية الهرمسية الغنوصية، التي تقرر انبثاق النور من العقل الكلي «الإلٰه»، وانتظام ذلك النور وتسلسله إلى «الإنسان السماوي» ـ وستأتي الإشارة إليه إن شاء الله ـ وما فكرة المقامات الصوفية إلا امتداد لمعراج النفس الهرمسي[2]، وما جوهر الفلسفة الإسماعيلية،

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، (٢/٤٧٣ ـ ٤٧٤)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٤/٦٣).

(٢) انظر: تصريح «ابن سبعين» بمركزية الحكمة الهرمسية في فلسفته: بد العارف، ص(٢٩ ـ ٣٠).

والصوفية الحلولية والاتحادية، إلا صورة واضحة من صور العرفان القديم[1].

لكنّ هناك تمايزاً بين العرفان الإمامي الإثنى عشري من جهة، وبين العرفان الصوفي والإسماعيلي من جهة أخرى، وذلك من وجهين:

الأول: من حيث المضمون، فالعرفان الشيعي عموماً جامد لأنه مرتبط بالإمام، أما العرفان الصوفي فهو عرفان ذو مرونة وتعدد؛ لأنه مرتبط بدرجة العارفين، وهو مقبول كله وإن اختلف في الظاهر[2]، فالعرفان الصوفي متاح لكل من يسلك سبل المجاهدة النفسية والرياضة القلبية، وهذا بعكس العرفان الإمامي المتعلق بالأئمة وحدهم.

الثاني: من حيث الشكل، فالعرفان الشيعي مقنَّن بصورة نقلية، فإنه يعرض تفاصيل تصوراته العرفانية في صورة أحاديث وروايات مسندة، وهذا بخلاف العرفان الإسماعيلي وإلى حد كبير العرفان الصوفي، الذي يُصَبُّ في منظومة فلسفية تجريدية صريحة.

وهذا التمايز بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي، لا يتنافى مع تبنّي بعض علماء الإمامية العرفان الصوفي،

---

(١) انظر: بنية العقل العربي، الجابري، ص(٢١٩، ٣٢٩، ٣٧٣).

(٢) هذا ما يقرره ابن عربي في الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (٢/ ٢٨).

ومحاولة شرعنته من زاوية النص الديني، كما فعله «محمد حسين الطباطبائي» في كتابه «رسالة الولاية»، وتلميذه «مرتضى المطهري» في كتابه «الإسلام وإيران»، وذلك بسبب التشابه النسقي والتقارب المنهجي في الأصول المعرفية، ومع ذلك فقد جوبهت تلك المشاريع التوفيقية بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي، بمقاومة فكرية من داخل المذهب الإثنى عشري، لا سيما على أيدي علماء التيار الإخباري، مثل «الحر العاملي».

وإذا كان لا حياة للعرفان إلا بتجاوز ضرورات العقل والحس، أدركنا بكل سهولة تنافر العرفان المتجاوز للعقل والحس، مع البرهان العقلي القائم على ضرورات العقل والحس، الذي يعتمد بدهيات العقل منطلقاً له، وضرورات الحس معيناً وعضيداً لوظيفته المعرفية الاستدلالية، ابتداءً من التصورات التي لا تتجاوز المحسوس، وانتهاءً بالتصديقات المعتمدة على المبادئ الأولية والضرورات الحسية.

ليس هناك من علاقة تحكم العرفان الغنوصي بالبرهان العقلي سوى علاقة التنافر والتضاد، ولكن الإشكال المنهجي يكمن في محاولة إخضاع العقل لخدمة العرفان، عندئذٍ لن تكون العلاقة بينهما علاقة تنافر فحسب، بل ستكون علاقة تناقض، وهذا التلفيق المنهجي بين العرفان الغنوصي والبرهان العقلي بعينه، هو ما مارسه العرفان الشيعي الإمامي

الإثنى عشري، لا سيما الأصوليين منهم، الذين يُعمِلُون العقل ويمارسون العقلانية بحرية فيما دون العرفان، إذ العقل - عندهم - يتوقف إذا تسلسلت بهم المعرفة إلى العرفان الإمامي مصدر عقائدهم المشهورة، عندئذٍ ليس للعقل - في نظرهم - إلا مهمة واحدة وهي تسويغ ذلك العرفان بالعقل، وسيأتي إيضاح ذلك في تضاعيف البحث.

وإذا كان العرفان يتنافر مع البرهان فهو أشد تنافراً مع الوحي الإلٰهي الذي يمثله النقل الصحيح، ذلك لالتحام العقل مع النقل، فما كان مناقضاً للعقل فهو من باب أولى مناقض للنقل، وهذا يبين لنا الوجه الآخر من المشروع العرفاني الإثنى عشري، فإنه بعد أن حاول توظيف العقل في خدمة العرفان، حاول يائساً توظيف الوحي في خدمة العرفان، وكفى بعقيدة الظاهر والباطن دليلاً وشاهداً على تلك الإرادة العرفانية التدليسية، فعقيدة «الظاهر والباطن» لا ضرورة لها عند الإمامية إلا بعد تصادم قضاياهم العرفانية بالنص القرآني، عندئذٍ حاولوا تجاوزه عبر شرخ النصوص إلى ظاهر وباطن.

مما يؤكد لنا أن العقل والنقل عند العرفانيين - سواء أكانوا شيعة أم صوفية - لا يؤسِّسان معرفة، بل يسوِّغان عرفاناً، وهذا في الواقع هو حقيقة وخلاصة موقف العرفان من البرهان العقلي والنقل القطعي.

ولما كان الكشف والإلهام المتحرران من قيود العقل والحس والنقل هما المعين الذي يغترف منه العرفان، أصبح طابع العرفان طابعاً انتقائياً تلفيقياً، يأخذ من كل فلسفة ودين ما يناسبه، فطبيعته العلمية انتهازية تعصف بها الأهواء، وليست طبيعته العلمية متجردة تتجرد للحق وتذعن له، ومن هنا نفهم حقيقة الخلاف حول مصادر عقائد الشيعة أو الصوفية ما بين نسبتها إلى اليهود أو النصارى أو الهنود أو اليونان أو المجوس، والحق أنه ليس بينها تعارض إذا علمنا طبيعة النظام المعرفي الذي ينتظم الشيعة والصوفية[١]، وهذا ما سأشير إليه في أثناء هذا البحث.

---

(١) انظر: في التقارب العقدي والمعرفي بين التصوف والتشيع: الصلة بين التصوف والتشيع، كامل مصطفى الشيبي، دار الأندلس، بيروت، والتصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي، ط١، الباب الثالث، ونظرية الإمامة، أحمد صبحي، دار المعارف، مصر، (٤٦١ ـ ٤٧٥).

الفصل الأول

العرفان الشيعي الاثنى عشري وجذوره الفلسفية

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: معالم العرفان الشيعي الإثنى عشري.
- المبحث الثاني: الجذور الفلسفية للعرفان الشيعي الإثنى عشري.

المبحث الأول

معالم العرفان الشيعي الإثنى عشري

وفيـه:

- أولاً: العرفان رؤية.
- ثانياً: العرفان منهجاً.

النظام المعرفي للشيعة الإمامية الإثنى عشرية، مثل باقي النظم المعرفية في احتوائها على جذرين متداخلين، وهما: فلسفة، وتمثل الرؤية الوجودية الشاملة لأي نظام معرفي، ومنطق متفرع عن تلك الرؤية الفلسفية، لا يفهم إلا بالرجوع إلى رؤيته الفلسفية، وهذا المنطق يمثل المنهج الاستدلالي لأي نظام معرفي.

لا تتم معرفة بنية أي نظام معرفي إلا بالنظر في رؤيته الفلسفية ومنطقه الاستدلالي، وإذا أردنا أن نكشف عن بنية ومعالم النظام العرفاني المعرفي للشيعة الإثنى عشرية، فإننا سنقسم العرفان الإمامي إلى قسمين متداخلين مترابطين، وهو تقسيم إجرائي، لفهم تلبُّس العرفان بفلسفة الشيعة الإمامية

ومنطقها الاستدلالي، أما القسم الأول فأسميته بـ«العرفان رؤية»، وأما القسم الثاني فعنونت له بـ«العرفان منهجاً»، وكلا العرفانين منبثقان من أصل أصولهم الاعتقادية، وهي «الإمامة».

- **أولاً: العرفان رؤية:**

المراد بـ«العرفان رؤية» هو العرفان المرتبط بالرؤية الفلسفية الكلية الوجودية الغيبية «الميتافيزيقية»، وبالموقف المعرفي المترتب على تلك الرؤية الفلسفية.

فالرؤية العرفانية لدى «الإثنى عشرية» مرتبطة بنظرية الإمامة، التي تؤسس لهم رؤية وجودية فلسفية وموقفاً معرفياً، وهذان ـ الرؤية والموقف ـ يمثلان ما أسميته بـ«العرفان رؤية»، فالإمام ـ عندهم ـ مبدأ الوجود، كما هو مبدأ المعرفة، وإليك شرحاً لتلك الرؤية ولذلك الموقف.

الأول: الرؤية الوجودية الإمامية العرفانية، ومن معالم تلك الرؤية الوجودية العرفانية ما يلي:

أولاً: تفسيرهم الوجودي المتعلّق بخلق الأئمة الذي يتجلّى في نظرية «النور المحمدي»، إذ يعتقدون بسريان النور المحمدي المقتبس من الله في أئمتهم، وبانتظامهم في سلك واحد؛ كوّنوا لهم سلسلة من الأئمة عددهم اثنا عشر إماماً، كلهم خلقوا من مادة نورانية، تختلف عن المادة التي خلق

منها آدم وأبناؤه، ففي حادثة خلق آدم وإسجاد الملائكة له كما في سورة البقرة، يقرِّرون أن الله خلق محمداً والأئمة من المادة النورانية قبل أن يخلق آدم، فكانت هذه المادة تُرى في وجه آدم ثم ورثها ابنه شيث... وهكذا ورث الأنبياء والأوصياء النور الإلٰهي حتى كان الأمر في عبد المطلب، فكان نور رسول الله كالغرة في جبينه... ثم انقسم ذلك في عبد المطلب إلى قسمين: قسم في عبد الله والد الرسول ﷺ وقسم في أبي طالب والد الإمام الأول... وهكذا تتصل المادة النورانية في سلسلة ميراث الأنبياء والأوصياء إلى آخر أئمتهم، ويروون عن النبي ﷺ قوله: «كنت أنا وعلي نوراً في جبهة آدم، وانتقلنا من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام المطهرة الزكية، حتى صرنا في عبد المطلب، فانقسم النور قسمين: فصار قسم في عبد الله وقسم في أبي طالب، فخرجت من عبد الله، وخرج عليٌّ من أبي طالب، وصدق الله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾﴾ [الفرقان: ٥٤][1].

ويؤكد هذه النظرية العرفانية أحد أكبر مراجعهم ـ وهو الكليني ـ في صورة روايات وأحاديث، منها ما يرويه عن

---

(١) انظر: إثبات الوصية للإمام علي، المسعودي، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٥م، ص(١٠٢ ـ ١٢٩).

جعفر قال: «إن الله كان إذ لا كان، فخلق الكان والمكان، وخلق نور الأنوار والذي نُوِّرت منه الأنوار، وأجرى فيه من نوره الذي نُوِّرت منه الأنوار، وهو النور الذي خلق منه محمداً وعلياً، فلم يزالا نورين أوَّليين، إذ لا شيء كوَّن قبلهما، فلم يزالا يجريان طاهرين مطهرين في الأصلاب الطاهرة حتى افترقا في أطهر طاهرين في عبد الله وأبي طالب عليهما السلام»، وفي رواية قال: إن الله أوَّل ما خلق: خلق محمداً ﷺ وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباحاً نورانيين بين يدي الله، قلت: وما الأشباح؟ قال: «ظلَّ النور أبدان نورانية بلا أرواح، وكان مؤيداً بروح واحدة...»[1].

وعلى نهج تلك النظرية والرؤية الميتافيزيقية الغارقة في العرفانية يفسر أحد شراح «الكافي» قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٣٥]، إذ يقول: «أي ذو نور السمٰوات والأرض، والنور الأئمة عليهم السلام، فهم نور السمٰوات حين كانوا

---

(١) الكافي، الكليني (١/ ٢٤٢)، وقد عقد باباً خاصاً في ذلك، انظره: (١/ ٣٨٩ - ٣٩٠).

محدقين بالعرش والأرض بعدما أنزلوا من صلب آدم»[1].

وفي موضع آخر يفسر «الشجرة» الوارد ذكرها في الآية بـ«إبراهيم» عليه السلام، ثم يقول: «... ولما كان تحقق ثمار تلك الشجرة وسريان أنوار هذه الزيتونة في نبينا وأهل بيته صلوات الله عليهم أكمل وأكثر وأتم، لكونهم الأئمة الفضلى...»[2].

وعلى هذا النهج يقرر الملا صدراً - أحد شراح «الكافي» - تلك الرؤية العرفانية وذلك بروايته عن جعفر قوله: «إن الله خلقنا من نور عظمته ثم صوَّر خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقاً بشراً نورانيين، ولم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا فيه نصيباً، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا»[3].

ويصيغ المسعودي تلك النظرية العرفانية صياغة وجودية شاملة، إذ يروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «إن الله حين شاء تقدير الخليقة وذر البرية وإبداع المبدعات نصب الخلق في

---

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، المجلسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، (٢/٣٥٨).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٦٠).

(٣) أورده الملا صدراً على شرحه الكافي في كتاب التوحيد، باب النوادر الحديث الثالث، ذكره مترجماً كوربان في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص(٩٨)، هامش رقم (١).

صورة كالهباء قبل دحو الأرض، ورفع السماء وهو في انفراد ملكوته وتوحيد جبروته فأتاح نوراً من نوره فلمع، ونزع قبساً من ضيائه فسطع، ثم اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمد ﷺ»، ثم يمضي المسعودي في روايته عن علي رضي الله عنه مفسراً الوجود كله بمفهوم النور المحمدي إلى أن قال على لسان جعفر: «وانتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أئمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فبنا النجاة ومنا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور...»[1].

تلك النظرية الفلسفية الغارقة في العرفانية - التي تقرر انتظام الأئمة في سلك النور المحمدي - هي التي تفسر معنى «الإمامة» أصل أصولهم الاعتقادية، «فالنظرية هنا، تتردد بين غنوص الثنوية الفارسية - وبخاصة وهي تستخدم فكرة النور - وبين الأفلاطونية المحدثة وهي تتكلّم عن فكرة الهباء، وبين غنوص المسيحية في الكلمة»[2].

وهي قريبة إلى حدٍّ بعيد من السرد الأسطوري «الهرمسي» لقصة المبدأ والمعاد الذي يقرر فيها أولوية النور

---

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين المسعودي، تحقيق: أسعد داغر، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٥م، (١/ ٣٨ - ٣٩).

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط٧، (٢/ ١٦٥).

وهو العقل الكلي «الإلـٰه»، ومنه نشأ العالم والطبيعة والإنسان السماوي[1]، وليس هذا فحسب، بل إن تلك النظرية توحي بحلول الإلـٰه في الأئمة؛ لأن مادة أرواحهم من ذلك النور الإلـٰهي، وهذا ما أكده «الكليني» في روايته عن جعفر قال: «... خلق الله فاطمة من نور ابتدأها روحاً بلا بدن، ثم مسحنا بيمينه فأفضى نوره فينا»[2]، وفي رواية عن بعض أئمتهم قال: «... لكن الله خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه وولايتنا ولايته...»[3]، وهذا يفسر ما أسندوه إلى الأئمة من التصرفات الكونية، وربطهم بقاء الكون بوجودهم، وهو ما سيكون مضمون المَعْلَم الثاني من معالم العرفان الإثنى عشري.

إن نظرية «النور المحمدي» وانتظامه في أئمة الإثنى عشرية أسس عندهم نظرة وجودية، تطورت عند بعض شيوخهم إلى القول صراحة بـ«وحدة الوجود» ـ الرؤية العرفانية الصرفة ـ وعلى رأس هؤلاء الشيوخ الكاشاني صاحب «الوافي» الذي يعد شرحاً للكافي، ومنهم النراقي[4]،

---

(١) انظر في مقارنة تلك النظرية العرفانية الإمامية برؤيا هرمس: بنية العقل العربي، الجابري، ص(٣٢٨).

(٢) الكافي، الكليني (١/ ٤٤٠).

(٣) المصدر السابق (١/ ٤٣٥).

(٤) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية، ناصر القفاري، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، (٢/ ٥٢٠).

ومن علمائهم المعاصرين الخميني الذي التزم بأصول مذهبه ووصل إلى نتيجته المنطقية، وهي «وحدة الوجود»، ففي سياق بحثه في التوحيد ومقاماته يقول: «النتيجة لكل المقامات والتوحيدات عدم رؤية فعل وصفة حتى من الله تعالى، ونفي الكثرة بالكلية وشهود الوحدة الصرفة...»[1].

ثانياً: من معالم تلك الرؤية العرفانية الإمامية إسناد الحوادث الكونية وارتباط مصير الكون وبقائه بالإمامة، وهذه إحدى رواياتهم تقول: «عن سماعة بن مهران قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأرعدت السماء وأبرقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أما إنه ما كان من هذا الرعد ومن هذا البرق فإنه من أمر صاحبكم، قلت: من صاحبنا؟ قال: أمير المؤمنين عليه السلام»[2]، وفي رواية عرفانية أخرى تقول: «... ما كان من سحاب فيه رعد وصاعقة وبرق فصاحبكم يركبه، أما إنه سيركب السحاب، ويرقى في الأسباب، أسباب السمٰوات والأرضين السبع...»[3].

وفي قصة عرفانية أسطورية طويلة يروون عن علي رضي الله عنه

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، الخميني، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ص(١٣٤).

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، (٢٧/ ٣٣).

(٣) المصدر السابق، (٢٧/ ٣٢).

أنه قال: «إن الله ﷻ جعل أمر الدنيا إليّ، وإن أعمال الخلق تعرض في كل يوم علي، ثم ترفع إلى الله ﷻ...»[1]، ليس هذا فحسب، بل إن رؤيتهم الأسطورية تؤكد على «أن الأئمة هم أركان الأرض»، و«أن الأرض كلها للإمام»، وهذان عنوانان لبابين من أبواب «الكافي»، بل إن الدنيا والآخرة كلها للإمام يتصرف بها كيف يشاء، فقد روى الكليني عن جعفر أنه قال: «أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء، ويدفعها إلى من يشاء جائز له ذلك من الله»[2]، وفي رواية عرفانية أخرى عن جعفر أنه قال: «... جرت الأئمة عليهم السلام واحد بعد واحد، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بهم»[3]، وفي رواية أخرى يسأل جعفر: «أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال: لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت»[4].

ثالثاً: نظرية التكامل بين النبوة والإمامة عند الشيعة الإمامية، وهذا معلم ثالث من معالم عرفانيتهم، فإذا كان النور المحمدي الأولي سارياً في الأئمة، وإذا كانت حجة الله لا تقوم على خلقه إلا بالإمام[5]، فإن الرسالة المحمدية لا

---

(١) المصدر السابق، (٢٧/ ٣٥).

(٢) الكافي، الكليني، (١/ ٤٠٩).

(٣) المصدر السابق، (١/ ١٩٧).

(٤) المصدر السابق، (١/ ١٧٩).

(٥) وهذا ما يقرره الكليني في جملة من أبواب كتابه (١/ ١٧٧ ـ ١٨٠).

تكتمل إلا بالإمام، يروي الكليني أن جعفراً سئل عن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾ فقال: «رسول الله ﷺ المنذر وعلي الهادي، يا أبا محمد هل من هاد اليوم؟... رحمك الله يا أبا محمد لو كنت إذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل، ماتت الآية، مات الكتاب، ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى»[1].

والفرق بين النبي والإمام مشكل عند الإمامية، عبَّر عن ذلك أحد علمائهم بقوله: «استنباط الفرق بين النبي والإمام من تلك الأخبار لا يخلو من إشكال... ولا نعرف جهة لعدم اتصافهم (أي: الأئمة) بالنبوة إلا رعاية جلالة خاتم الأنبياء، ولا تصل عقولنا إلى فرق بيِّنٍ بين النبوة والإمامة»[2].

ولذلك يقرر أحد الشيعة المعاصرين تماثل الإمامة مع النبوة، إذ يقول: «... الإمامة منصب إلهي كالنبوة، فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ويؤيد بالمعجزة التي هي كنص من الله عليه... فكذلك يختار للإمامة من يشاء، ويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه إماماً للناس من بعده»[3]، بل منهم من غلا في ذاك حتى فضل

---

(١) الكافي، الكليني (١/ ١٩٢).

(٢) بحار الأنوار، المجلسي (٢٦/ ٨٢).

(٣) أصل الشيعة وأصولها، محمد حسين آل كاشف الغطاء ص(٥٨)، بواسطة أصول مذهب الشيعة الإمامية القفاري (٢/ ٦٥٥).

أئمته على الأنبياء والرسل، وقد بوّب «الحر العاملي» صاحب موسوعة حديثية شيعية كبيرة باباً مستقلاً بعنوان: «الأئمة الإثنا عشر أفضل من سائر المخلوقات من الأنبياء والأوصياء السابقين والملائكة وغيرهم، وأن الأنبياء أفضل من الملائكة»[1]، وعلى هذه الرؤية المتطرفة الخميني، إذ يقول: «إن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم ﷺ والأئمة عليهم السلام كانوا قبل هذا العالم أنواراً فجعلهم الله بعرشه محدقين...»[2].

وغموض الفرق بين النبي والإمام عند الشيعة الإمامية راجع إلى اختلاف رواياتهم في ذلك، فمن الروايات ما تقرر سماع الإمام الوحي دون رؤية الملك وهو ما يعبرون عنه بـ«النقر في الأسماع»[3]، وبعض الروايات تؤكد رؤية الإمام للملك والأخذ عنه، وقد بوّب الكليني على ذلك بقوله: «باب أن الأئمة تدخل الملائكة بيوتهم وتطأ بسطهم، وتأتيهم بالأخبار عليهم السلام»[4]، وكذلك بوّب المجلسي على ذلك بقوله:

---

(١) التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، دار ترجمان السُّنَّة، لاهور باكستان، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص(١٦١).

(٢) الحكومة الإسلامية، روح الله الخميني، وزارة الإرشاد، جمهورية إيران، ص(٥٢).

(٣) انظر: الأصول من الكافي، الكليني (١/ ١٧٦، ٢٦٤).

(٤) المصدر السابق (١/ ٣٩٣ - ٣٩٤).

«باب أن الملائكة تأتيهم وتطأ فرشهم وأنهم يرونهم»[1]، ويورد رواية في ذلك عن جعفر أنه قال: «إن منا لمن ينكت في أذنه، وإن منا لمن يؤتى في منامه، وإن منا لمن يسمع صوت السلسلة تقع على الطشت، وإن منا لمن يأتيه صورة أعظم من جبرائيل وميكائيل»[2].

وإذا كان خلق الأئمة والأنبياء ـ لا سيما محمداً ﷺ ـ من مادة نورانية واحدة فإن روح القدس سارية فيهم أجمعين، «فإذا قبض النبي ﷺ انتقل روح القدس فصار إلى الإمام»[3]، «فبروح القدس عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى»[4].

ومن نتائج نظرية سريان «النور المحمدي» في الأئمة، ومشابهة الأئمة بالأنبياء أن أصبح الإمام في نظر الشيعة «معصوماً» عصمة مطلقة عند أغلبهم، إذ لا يجوز عليه الصغيرة والكبيرة، لا عمداً ولا نسياناً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل[5]، ومن الملاحظ أن هذه النتيجة العرفانية ـ التي تصورهم بأنهم خارج طبيعة البشر وتضاهيهم بالأنبياء ـ لم

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي (٢٦/ ٣٥٥).

(٢) المصدر السابق (٢٦/ ٣٥٨).

(٣) الأصول من الكافي، الكليني (١/ ٢٧٢).

(٤) المصدر السابق (١/ ٢٧٢).

(٥) وهذا ما قرره المجلسي في بحار الأنوار (٢٥/ ٢١١)، وفي مرآة العقول (٤/ ٣٥٢).

تكن حديثة العهد عند الإمامية، بل هي قديمة تزامنت مع تأسيسهم الأول لفلسفتهم، حيث ردَّها بعضهم إلى «هشام بن الحكم» المعاصر لإمامهم «جعفر الصادق»، التي تنتسب إليه الإثنى عشرية[1]، وهذا إنما يدل على مدى تغلغل «العرفان» في البنية الفكرية للشيعة الإمامية.

الثاني: الموقف المعرفي: وهو الجانب الثاني الذي يمثل رؤيتهم العرفانية، وموقفهم المعرفي مثل رؤيتهم الوجودية في تعلقها بـ«نظرية الإمامة»، فأصول الشيعة الإمامية المعرفية ترجع إلى أئمتهم، وعند علوم أئمتهم ينتهي إعمالهم العقلي، وتظهر عرفانيتهم المعرفية.

وإذا أردنا الكشف عن أصولهم العرفانية المعرفية، فلا بد أن نجيب على السؤال التالي: ما مصدر معارف الأئمة، وما طرق معارفهم وكيفية تحصيلهم العلوم؟!

والحق أن مصدر معارف الأئمة، ومن ثم أتباعهم، مصدر خفي سرِّي، يقوم على نوعين وطريقين:

الأول: علوم حادثة، طريقها الإلهام الكشفي، **والثاني:** علوم مستودعة، طريقها التلقي عن الرسول بصفة سرِّيَّة، والملاحظ أن كلا النوعين مطبوع بطابع السرية، مما يدل

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت، (٢/٥٢٨).

دلالة صريحة على جذور علومهم العرفانية القائمة على الأسرار والكتمان، والمتنافية مع البراهين العقلية القائمة على الضرورة المنطقية الواضحة الجلية، ومع العلوم النقلية القائمة على القطعيات البينات[1].

النوع الأول: العلوم الحادثة، وطريقها الإلهام، وصفه «الكليني» بـ«النَّكْت في القلوب»[2]، وفسره بـ«الإلهام»، وفي وصف له آخر قال: «... وأما الحادث (أي: العلم الحادث) فقذف في القلوب»، وما يعني ذلك سوى الكشف العرفاني، وتؤيد ذلك فلسفتهم العرفانية في ازدياد الأئمة من العلم، حيث قرروا أن أرواح الأئمة تعرج إلى العرش وتزداد علماً، وهذا بعينه يذكّرنا بـ«المعراج الهرمسي»، الذي تجتاز فيه النفس الأفلاك السبعة، بعد أن تتطهر في كل فلك لتدخل في حضرة القوى العليا[3]، وهؤلاء الأئمة لا شك أنهم ـ في نظر الإمامية ـ قبس من نور الإلـٰه، يروى «الكليني» عن جعفر أنه قال: «إذا كان ليلة الجمعة وافى رسول الله ﷺ العرش، ووافى الأئمة عليهم السلام معه، ووافينا معهم، فلا ترد أرواحنا إلى أبداننا إلا بعلم مستفاد ولو لا ذلك لأنفدنا»[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٤/ ٧٧.

(٢) الأصول من الكافي، الكليني (١/ ٢٦٤).

(٣) انظر: رؤيا هرمس مترجمة في كتاب «بنية العقل العربي» الجابري (٢٦٣ ـ ٢٦٨).

(٤) الأصول من الكافي، الكليني (١/ ٢٥٤).

وقد عقد «المجلسي» في كتابه باباً عنون له بـ«باب أنهم عليهم السلام يزادون، ولولا ذلك لنفد ما عندهم، وأن أرواحهم تعرج إلى السماء في ليلة الجمعة»[1]، وفي هذا المعراج المثالي يقع الإلهام العرفاني، فقد روى «المجلسي» عن بعض أئمتهم رواية، واصفاً ذلك المعراج حتى انتهى إلى نهايته، ثم قال: «... ويصبح الوحي والأوصياء قد أُلهموا إلهاماً من العلم علماً، مثل جم الغفير ليس شيء أشد سروراً منهم، اكتم فوالله لهذا أعز عند الله من كذا وكذا...»[2].

فكثير من المعارف التي يتلقاها الشيعة الإمامية عن أئمتهم ـ باعترافهم ـ هي معارف إلهامية كشفية، تأتي عن غير طريق النبي، بل هي خاصة للأئمة، وفي ذلك يروي المجلسي عن جعفر قوله: «إن لله علمين: علماً أظهر عليه ملائكته وأنبياءه ورسله، فما أظهر عليه ملائكته ورسله وأنبياءه فقد علمناه، وعلماً استأثر به، فإذا بدا لله في شيء منه أعلمناه ذلك، وعرض على الأئمة الذين كانوا من قبلنا»[3].

فهذا العلم الذي يأتي من طريق الوحي ـ الذي قد علمه الأئمة ـ قليل في مقابل العلوم الإلهامية التي يتلقها الأئمة،

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي (٢٦/٨٦ ـ ٩٧).

(٢) المصدر السابق (٢٦/٨٧).

(٣) المصدر السابق (٢٦/٩٣).

وفي ذلك يروي «المجلسي» رواية عن هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام كلام سمعته عن أبي الخطاب، فقال: اعرضه علي، قال: فقلت: يقول إنكم تعلمون الحلال والحرام وفصل ما بين الناس، فلما أردت القيام أخذ بيدي فقال عليه السلام: يا محمد كذا علم القرآن والحلال والحرام يسير في جنب العلم الذي يحدث في الليل والنهار»[1]، ويعد هذا النوع من العلوم أفضل علوم الأئمة كما صرحت به روايتهم التالية.

النوع الثاني: العلوم المستودعة، وطريقها الوحي الإلٰهي بواسطة الرسول ﷺ، لكنه على وجه الإيداع والسرية، فقد جاء في «الكافي» عن موسى بن جعفر قوله: «مَبْلَغُ علمنا على ثلاثة وجوه: ماضٍ وغابر وحادث، فأما الماضي فمفسر، وأما الغابر فمزبور، وأما الحادث فقذف في القلوب ونقر في الأسماع، وهو أفضل علمنا، ولا نبي بعد نبينا»[2].

ومن لوازم إيداع العلم عند الأئمة الطعن في تبليغ الرسول ﷺ الرسالة؛ لأنه لن يودع علم عند إمام إلا بشيء لم يظهره الرسول ﷺ للأمة[3]، فاستحق أن يخصه بذلك

---

(١) المصدر السابق (٢٦/ ٩٤).

(٢) الأصول من الكافي، الكليني (١/ ٢٦٤).

(٣) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، القفاري (١/ ٣١٦).

بطابع السرية، ففي رواية لهم عن علي ﷺ قال: «أيها الناس إن رسول الله ﷺ أسرَّ إليَّ ألف حديث من كل حديث ألف باب لكل باب ألف مفتاح»[1]، فالأسرار التي لحقت العقل الشيعي الإثنى عشري، سواء في رؤيته الفلسفية أم في مواقفه المعرفية، أثر من آثار الغنوصية ذات الطابع الخفي السري، وبها تميزت تصوراتهم، واصطبغت بها تصديقاتهم[2].

ويأخذ العرفان بعقول الإمامية مأخذاً بعيداً غارقاً في الخيال والخرافة، حينما يرون أن عليّاً ﷺ يتلقى العلم عن الرسول ﷺ بعد وفاته!! فهذه إحدى رواياتهم عن علي ﷺ أنه قال: أوصاني النبي ﷺ فقال: «إذا أنا مت فغسلني بست قرب من بئر غرس، فإذا فرغت من غسلي فأدرجني في أكفاني، ثم ضع فاك على فمي، قال: ففعلت وأنبأني بما هو كائن إلى يوم القيامة»[3].

ويغرق الإمامية في «العرفان» عندما يعلقون بعض علومهم بفلسفة عرفانية صريحة، وهي ربط العلوم واستشراف المستقبل بالأحرف الهجائية، وفي ذلك يروون عن جعفر أنه قال: «كان في ذؤابة سيف علي ﷺ صحيفة صغيرة، وإن

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي (٤٠/ ١٢٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٤/ ٧٧ ـ ٧٨.

(٣) المصدر السابق (٤٠/ ٢١٣).

عليّاً عليه السلام دعا إليه الحسن فدفعها إليه ودفع إليه سكيناً، وقال له: افتحها فلم يستطع أن يفتحها ففتحها له، ثم قال له: اقرأ فقرأ الحسن عليه السلام الألف والباء والسين واللام وحرفاً بعد حرف، ثم طواها فدفعها إلى الحسين...»، فقال الراوي: قلت لأبي عبد الله: أي شيء كان في تلك الصحيفة؟ قال: هي الأحرف التي يفتح كل حرف ألف باب... فما خرج منها إلا حرفان إلى الساعة»[1].

ومن مستندات علوم الأئمة المزبورة المستودعة اسم الله الأعظم، والصحيفة ومصحف فاطمة، والجامعة أو الجفر الجامع، والجفر الأبيض، والجفر الأحمر، وغيرهم[2]، وكلها طافحة بخيالات عرفانية لا تستند إلى عقل أو نقل، فالجفر الأبيض ـ على سبيل المثال ـ يحتوي في رأي الشيعة الإمامية «على زبور داود وتوراة موسى وإنجيل عيسى وصحف إبراهيم، وفيه الحلال والحرام ـ أي: الفقه ـ، ومصحف فاطمة، فيه كل ما يحتاج إليه الناس، كما يحتوي الجفر أيضاً على أخبار الملوك المتعاقبين وأسمائهم وأسماء آبائهم، ما من ملك يملك إلا وهو مكتوب فيه اسمه واسم أبيه»[3].

---

(١) المصدر السابق (٢٦/٥٦).

(٢) انظر في شرحها: نظرية الإمامة، أحمد صبحي، دار المعارف، مصر، ص(١٥١ ـ ١٥٥).

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (٢/١٦٣).

والعجيب أن بعض علماء الشيعة يفسر طريق هذه العلوم المستقبلية، وتلك الأسرار التي يعلمها الأئمة، تفسيراً أفلاطونياً محدثاً يغوص في العرفانية الغنوصية إلى مداها، إذ يقول: «إن تحلي النفس بالعقائد والآراء السديدة والتوسع في العلوم العالية ينساق بالنفس إلى أسمى مراتب الصفاء، إذا سلكت النفس خطة الأخلاق الزكية وتصبح متصلة بالعقل الفعَّال، فتقف على سير الحوادث وتدرك ما سيكون بعد حين من الزمن، ويكون ذلك معدوداً من الكرامة»[١].

فخلاصة القول: أن الرؤية الفلسفية والموقف المعرفي للإمامية المرتبطين بـ«نظرية الإمامة»، طافحان بالعرفان، ومتجذران فيه، يتنافيان مع البرهان العقلي والحجة النقلية من الوحي، لا سيما حينما تلتقي فكرة الإمام «الغنوصية» في مبدأ المعرفة، مع فكرة الإمام «الكوزمولوجية» في مبدأ الوجود، ليكوِّنا نظرية عرفانية متكاملة.

وإذا كانت علوم أئمة الشيعة الإثنى عشرية محيطة بكل شيء ومنطلقة من قاعدة معرفية أوسع مما هي عند الأنبياء، ولهم من العلوم السرِّيَّة من طريق الرسول ومن غيره، فإنهم في نظر الشيعة الإمامية مختصون بمعرفة القرآن لا يفسر إلا من طريقهم، وبهذا يؤسِّسون لمنهج استدلالي يتعلق بفهم

---

(١) نظرية الإمامة، أحمد صبحي، (١٥٥).

النصوص، وتمثله عقيدة «الظاهر والباطن» وهو الوجه الآخر للعرفان الشيعي الإمامي، وهو ما أسميته بـ«العرفان منهجاً».

• ثانياً: العرفان منهجاً:

القول بأن للنصوص الشرعية ظاهراً وباطناً، عقيدة اضطر إليها «العرفانيون» داخل الثقافة الإسلامية؛ لأنهم اصطدموا بالمفاهيم الإسلامية التي تمثلها النصوص، فإذا استطاع العرفان تجاوز العقل والحس، والجنوح إلى الخيال، فإنه يبقى حائراً أمام النصوص النقلية.

فالنصوص النقلية لا تؤسس للعرفانيين ـ سواء أكانوا شيعة أم صوفية ـ معرفة، بل هي عائق لهم عن معارفهم العرفانية، ومعضلة منهجية حاولوا تخطيها، كما حاولوا تخطي الحس والعقل، فعندئذٍ ابتدعوا فكرة «الظاهر والباطن»، لا ليدفعوا بها النصوص النقلية فحسب، بل ليؤسِّسوا بها العرفان، ويسوِّغوا بها قضاياهم العرفانية، إذ لا بقاء لمذاهبهم العرفانية في المجتمعات الإسلامية إلا بتلك الفكرة المتلائمة مع مناهجهم العرفانية.

وعقيدة «الظاهر والباطن» من أبين مظاهر العرفان وضوحاً، لذلك فإن كل الاتجاهات العرفانية في الإسلام قد التقت وتوافقت على أصول فلسفة تلك العقيدة، ومن الطريف في هذا الصدد استشهاد «أبي عبد الرحمٰن السلمي الصوفي»

بروايات لـ«جعفر الصادق» ـ وهو من مصادر المعرفة عند الإمامية ـ على تشريع عقيدة الظاهرة والباطن، إذ نقل في مقدمة كتابيه «حقائق التفسير» و«زيادات حقائق التفسير» عن «جعفر الصادق» قوله: «يقرأ القرآن بتسعة أوجه: الحق والحقيقة والتحقيق والحقائق والعهود والحدود وقطع العلائق وإجلال المعبود»[١].

وكثيراً ما يستشهد الصوفية بما نسب إلى بعض أئمة الإثنى عشرية من أقوال، لتعضيد بعض عقائدهم وتصوراتهم العرفانية، ومن ذلك ـ أيضاً ـ استشهاد الغزالي بالمقولة التي كثيراً ما ينسبها الشيعة في أدبياتهم إلى علي ﷺ وهي قوله: «ما من آية قرآنية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحد ومطلع»[٢]، وذلك لتأكيد «عقيدة الظاهر والباطن»، وهذا إنما يدل على تلاقي هذين المذهبين ـ التصوف والتشيع ـ في ميدان واحد، وارتضاعهما من ثدي واحد، وما هو يا ترى إلا العرفان[٣].

---

(١) زيادات حقائق التفسير، أبو عبد الرحمٰن السلمي، تحقيق: جيرهارد بورينغ، دار المشرق ش م م، ط الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٥م، ص٢.

(٢) انظر: مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبو العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م، ص(٧٣).

(٣) على أن هناك فرقاً دقيقاً بين التفسير الإشاري الصوفي والتفسير الباطني، لكنهما يلتقيان في بعض الصور، لمعرفة تحقيق الفرق بينهما يمكن مراجعة: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٣/ ٢٣٥ ـ ٢٣٨، ٢٤٠ ـ ٢٤٢، ٢٦٢ ـ ٢٦٣، ٦/ ٣٧٧، والموافقات، الشاطبي، ٤/ ٢٤٢ ـ ٢٤٩.

وإذا كان للعرفان رؤية وفلسفة يفسر من خلالهما الوجود والمعرفة، فإن له منطقاً ومنهجاً تفسر بواسطتهما النصوص بما يتفق مع رؤيته وفلسفته، ويمثل ذلك المنطق والمنهج الاستدلالي «عقيدة الظاهر والباطن»، التي أنتجت منهجاً جديداً مبتدعاً في فهم النصوص والاستدلال بها، وهو ما يسمى بـ«التأويل الباطني» أو «العرفاني».

ولما كانت الأسرار المغذِّي الرئيس للنظام العرفاني، فإن أغلب علوم الشيعة من معارف هذا النوع، إذ يعتبرون علومهم علوم الباطن، ويشرخون العلوم الدينية إلى قسمين: علوم الظاهر: وهي لعوام الناس، وعلوم الباطن: وهي لخواصهم، وقد عقد «المجلسي» لهذا المعنى باباً بعنوان: «باب أن للقرآن ظهراً وبطناً، وأن علم كل شيء في القرآن عند الأئمة عليهم السلام، ولا يعلمه غيرهم إلا بتعليمهم»، وروى فيه أكثر من ثمانين رواية[1]، ومن قبله روى «الكليني» عن محمد بن منصور قال: سألت عبداً صالحاً [والمراد به موسى الكاظم] عن قول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ قال: فقال: إن القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة

(١) بحار الأنوار، المجلسي (٨٩/٧٨ ـ ١٠٦).

الجور، وجميع ما أحل الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور»[1].

واعتقاد غلاة الإمامية بأن للقرآن ظاهراً وباطناً شائع لديهم، بل يعده بعضهم من ضرورات مذهبهم لا يحتاج إثباته إلى مزيد براهين وأدلة، غير أنني ـ في هذا المقام ـ أجلِّي توظيفهم لهذه العقيدة ـ التي تمثل منهجهم الاستدلالي في التعامل مع النصوص القرآنية ـ في خدمة أصل أصولهم الفلسفية والمعرفية، وهو «الإمامة»، إذ لما كانت النصوص القرآنية خالية من ذكر «الإمامة» ومن يمثلها ـ عندهم ـ من الأئمة الإثنى عشر أرادوا تأسيس ذلك الأصل شرعاً بطريق «فكرة الظاهر والباطن»، ولذلك كانت تفسيراتهم الباطنية العرفانية لنصوص القرآن تدور حول الإمامة، وهذا ما يؤكده أحدهم قائلاً: «... قد دلَّت أحاديث متكاثرة كادت أن تكون متواترة على أن بطونها وتأويلها [أي: الآيات القرآنية] بل وكثير من تنزيلها وتفسيرها في فضل شأن السادة الأطهار... بل الحق المتبين أن أكثر آيات الفضل والإنعام والمدح والإكرام، بل كلها فيهم وفي أوليائهم نزلت، وأن جل فقرات التوبيخ والتشنيع والتهديد والتفظيع، بل جملتها في مخالفيهم وأعدائهم... إن الله ﷻ جعل جملة بطن

(١) الأصول من الكافي، الكليني (١/ ٣٧٤).

القرآن في دعوة الإمامة والولاية، كما جعل ظهره في دعوة التوحيد والنبوة والرسالة...»[1].

ويبلغ العرفان الإمامي المنهجي ذروته حينما يحاول جعل معاني النصوص القرآنية معانٍ سيَّالة، لا حقيقة لها لا في ظاهرها ولا في باطنها، وهذا يصل بها إلى تعميق معاني العرفان - السرية والخفاء وإقصاء دور العقل والحس - في فهم النص القرآني، إذ لم تقتصر الإمامية على تقسيم معنى النص القرآني إلى ظاهر وباطن، بل جعلوا للمعاني الباطنة معانٍ متعددة ظواهر وبواطن، فإذا تعددت المعاني الباطنية السرية تعطل العقل، وألغيت الحقيقة الشرعية من معاني النصوص، وفي تقرير المعاني الباطنة يقول أحدهم: «إن للقرآن ظهراً وبطناً وببطنه بطن إلى سبعة أبطن»[2]، وفي ذلك يروي المجلسي عن جابر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء في تفسير القرآن فأجابني، ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك كنت أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟ فقال لي: يا جابر إن للقرآن بطناً، وللبطن بطن، وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر

(١) مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار، لأبي الحسن الشريف بن المولى محمد طاهر البناطي الفتوني، مطبعة الأفتاب، طهران، ١٣٧٤هـ، ص(٣).

(٢) تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، تصحيح: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، (١/ ٣١).

ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية لتكون أولها في شيء وآخرها في شيء»[1].

ويبالغ الإمامية في ذلك حتى قال أحد شيوخهم: «لكل آية من كلام الله ظهر وبطن... بل لكل واحدة منها كما يظهر من الأخبار المستفيضة سبعة بطون وسبعون باطناً»[2]، وهنا ـ مرة أخرى ـ يلتقي العرفان منهجاً بالعرفان رؤية، إذ في تعدد معاني النص القرآني إلى سبعين معنى سرية باطنية، تأكيد منهم على مرجعية الإمامة المعرفية، وإقرار منهم على الافتقار المعرفي لعلوم الإمام الإلهامية الكشفية والوحيية السرية في تفسير النصوص القرآنية؛ لأن الإمام عندهم ـ كما سبق بيانه ـ مختص بعلوم القرآن لا يشركه فيه أحد، إذ هو أعلم بتأويله، وليس للعقل مجال في فهم النصوص، وفي هذا الصدد يروي «الكليني» عن «جعفر» قوله: «إن الناس يكفيهم القرآن لو وجدوا له مفسِّراً، وإن رسول الله ﷺ فسَّره لرجل واحد، وفسَّر للأمة شأن ذلك الرجل وهو علي بن أبي طالب»[3].

لم تحاول فكرة الظاهر والباطن مجاوزة الحقائق والمعاني الشرعية فحسب بعد مجاوزتها للعقل، بل

---

(1) بحار الأنوار، المجلسي (٨٩/ ٩٥).

(2) مرآة الأنوار، ومشكاة الأسرار، لأبي الحسن الشريف، ص(٣).

(3) الأصول من الكافي، الكليني (١/ ٢٥).

حاولت ـ أيضاً ـ مجاوزة النص لفظه ومعناه، واستبدال ذلك بحقائق عرفانية، لا رصيد لها من النقل الصحيح والعقل الصريح، وذلك عبر أسطورة جديدة ودعوى جريئة، وهي دعوى «تحريف القرآن ونقصانه»، وهي مبثوثة في كتبهم ومراجعهم المعتمدة مثل: «الكافي» للكليني و«بحار الأنوار» للمجلسي، و«تفسير الصافي «للكاشاني»، وغيرها من المراجع، وقرر ذلك شيخهم الطبرسي في مؤلَّف مفرد أسماه «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب»[1]، ولذلك يقول المفيد ـ وهو من أكبر مشايخهم ومراجعهم ـ «اتفقوا [أي: الإمامية] على أن أئمة الضلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن، وعدَّلوا فيه عن موجب التنزيل وسُنَّة النبي ﷺ وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجئة وأصحاب الحديث على خلاف الإمامية»[2].

فالعرفان الشيعي الإمامي الإثنى عشري يسعى ـ جاهداً ـ لتقرير قضاياه العرفانية من خلال النص القرآني عبر فكرة «الظاهر والباطن»، إما بالقفز على المعنى، وإما بالقفز على

---

(١) انظر في بيان تلك الأسطورة بياناً مفصلاً، موضحاً ومناقشاً فيه موقف المنكرين من الإمامية لها: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، ناصر بن عبد الله الغفاري (١/ ٢٠٠ ـ ٣٠٣).

(٢) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، المفيد، مكتبة الداوري، قم، إيران، ص(١٣).

اللفظ والمعنى، وهذا أدَّى بدوره إلى فرض آلية ذهنية للتعامل مع النصوص القرآنية، يمثل تلك الآلية الذهنية المنهجية الاستدلالية ما يعرف بـ«التأويل الباطني».

ويقوم «التأويل الباطني» على إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى معنى أجنبي لا يدل عليه دليل، ولا رابطة بينه وبين ظاهر النص ولفظه، فـ«التأويل الباطني» ينتقل من اللفظ، إلى المعنى الذي يقرره، ومن الظاهر إلى الباطن الذي يؤمن به بدون جسر أو قرينة لغوية بيانية، بل هو متحرِّر من قيد القرينة، سواء أكانت عقلية أم حالية أم مقالية، وبهذا يختلف عن «التأويل الشرعي» الذي ينتقل من اللفظ أي: الظاهر إلى معنى مرجوح، لكن يشترط احتمال اللفظ للمعنى لغةً، وأن يدل دليل على هذا المعنى وذاك الانتقال، أي: لا بد من اشتراك اللفظ [الظاهر] والمعنى [الباطن] في العلة أو في الدلالة[1]، فإن «حدّ التأويل الصحيح حمل ظاهر على محتمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً»[2].

وإذا كان «التأويل الشرعي» ينتقل من اللفظ إلى المعنى

---

(١) انظر على سبيل المثال في شرط التأويل: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البذري، المكتبة التجارية، الباز، مكة المكرمة، ط٤، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص(٣٠٠).

(٢) شرح الكوكب المنير، ابن النجار، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م (٣/ ٤٦١).

ومن الظاهر إلى الباطن، فإن السير المنهجي لـ«التأويل الباطني» معاكس تماماً لسير «التأويل الشرعي»، إذ ينتقل من الباطن إلى الظاهر ومن المعنى إلى اللفظ؛ لأنه يجعل المعنى الباطني العرفاني أصلاً واللفظ تبعاً، بمعنى أنه يقرر المعنى الباطني أولاً ثم يلوي أعناق الألفاظ للدلالة عليه.

وهذا يكشف لنا طبيعة ذلك التأويل العرفاني، إذ هو عبارة عن تضمين النص آراءً عرفانية جاهزة، ثم محاولة صرف النص القرآني للدِّلالة عليها، وقد كشف لنا تلك الطبيعة للتأويل الباطني بعض من مارسه وأحياه، وهو الغزالي، إذ يقول: «... والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً، والألفاظ تبعاً، وأمر الضعيف بالعكس إذ يطلب الحقائق من الألفاظ»[١].

وإذا أردنا أن نمثل على ذلك بمثال من التأويلات الباطنية الإمامية الغزيرة المتكاثرة، فإننا سنجد انطباق طبيعة التأويل الباطني ومنهجه عليها بأدنى تأمل، فعلى سبيل المثال تأويلهم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ

---

(١) مشكاة الأنوار، الغزالي، ص(٦٥).

ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٣٥]، بما يتفق مع عقيدتهم العرفانية حول أن الأئمة امتداد لنور الله عبر النور المحمدي، فقد روى «الكليني» عن بعض أئمتهم قائلاً: «قال أبو عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ فاطمة عليها السلام ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ الحسن، ﴿ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾ الحسين، ﴿ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾ فاطمة كوكب دري بين نساء أهل الدنيا، و﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ إبراهيم عليه السلام، ﴿زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ لا يهودية ولا نصرانية، ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ﴾، يكاد العلم ينفجر بها، ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ﴾ إمام منها بعد إمام»[١].

ومن أمثلة ذلك ـ أيضاً ـ تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٩٥﴾﴾ [الأنبياء: ٩٥] بما يتفق مع عقيدتهم العرفانية في الرجعة، وتعني خروج المهدي المنتظر من مخبئه، وحياة الأئمة بعد موتهم في الدنيا، وبعث ولاة المسلمين الذين اغتصبوا الخلافة ـ في نظرهم ـ وفي مقدمتهم أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ورجوع عامة المؤمنين من الشيعة بعد موتهم في الدنيا[٢]، وروح فكرة الرجعة تدور حول مفهوم عرفاني قديم، وهو مفهوم «الخلاص»، وهي

---

(١) الأصول من الكافي، الكليني (١/ ١٩٥).

(٢) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، ناصر القفاري (٢/ ٩١٢).

الحاجة الوجدانية إلى الخلاص من الوحدة والعزلة الذي يعانيها العرفاني[١].

ولما كانت هذه «الرجعة» من أصول المذهب الشيعي الإمامي أرادوا إيجاد أصل شرعي لإثباتها، فأولوا تلك الآية بهذا المعنى البعيد كل البعد عن معنياها، وفي ذلك يقول شيخ مفسريهم عن تلك الآية: «هذه الآية من أعظم الأدلة على الرجعة؛ لأن أحداً من أهل الإسلام لا ينكر أن الناس كلهم يرجعون يوم القيامة من هلك ومن لم يهلك»[٢].

والغريب أن ظاهر هذه الآية يناقض تماماً تأويلهم الباطني لها، إذ معناها كما صرح به ابن عباس وغيره: «قد قدر أن أهل كل قرية أهلكوا أنهم لا يرجعون إلى الدنيا قبل يوم القيامة»[٣]، فظاهر الآية يتنافر تماماً مع ما يقرِّرونه من معناها الباطني، فهي تنفي الرجوع إلى الدنيا بعد الهلاك، وهم يؤكِّدوون الرجوع إلى الدنيا بعد الموت، فهل بين هذين المعنيين من علاقة؟ معنى السلب ومعنى الإيجاب؟ ليس هناك من علاقة سوى التنافر، ولا يمكن الحكم لمثل هذا التأويل

---

(١) انظر: بنية العقل العربي، الجابري، (٢٥٧ ـ ٢٥٩).

(٢) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتعليق: طيب الموسوي الجزائري، ط٢، بيروت، ١٣٨٧هـ (٢/ ٧٦).

(٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م (٣/ ٢٠٤).

إلا باستقالة العقل؟!، وهذا يذكرني بتعليق «ابن تيمية» على «ابن المطهر الحلي» حينما أوَّل قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ۝٢٠ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٢١ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ۝٢٢﴾ [الرحمٰن: ١٩ ـ ٢٢]، وذلك بأن فسَّر «البحرين» بعلي وفاطمة، و«البرزخ» بالنبي ﷺ و«اللؤلؤ والمرجان» بالحسن والحسين، ويهدف ذلك التفسير الباطني إلى تقرير استحقاق علي وأبنائه للإمامة، فكان تعليقه أن قال: «إن هذا وأمثاله إنما يقوله من لا يعقل ما يقول، وهذا بالهذيان أشبه منه بتفسير القرآن، وهو من جنس تفسير الملاحدة والقرامطة الباطنية للقرآن... والتفسير بمثل هذا طريق الملاحدة على القرآن والطعن فيه، بل تفسير القرآن بمثل هذا من أعظم القدح فيه والطعن فيه»[١].

كل ما تقدم يؤكد على «أن التأويل العرفاني سواءً منه الشيعي أو الصوفي هو دوماً نوعٌ من التضمين، هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها»[٢]، فهو لا يعتمد على علاقة المشابهة بين الظاهر والباطن؛ لأن علاقة المشابهة تستلزم القرينة، التي يمكن العبور عليها من الظاهر إلى الباطن، فإذا أردنا أن نفسر قوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ

(١) منهاج السُّنَّة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، مكتبة الرياض الحديثة (٤/٦٦).

(٢) بنية العقل العربي، الجابري ص(٢٩١).

ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١﴾ [النحل: ١]، فـإنــنـا نــفــســر ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١﴾ بـ«سيأتي» بدلالة القرينة اللفظية، وهي قوله: ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُۚ﴾ والعلاقة بين «أتى» و«سيأتي» علاقة مشابهة مقصودها تشبيه «سيأتي» بأتى في تأكيد وقوع ﴿أَمْرُ ٱللَّهِ﴾، وكلاهما أفعال زمان.

أما «التأويل الباطني» فلا يشترط القرينة، وإنما يقوم على المشابهة في العلاقة لا على علاقة المشابهة؛ لأنه يقابل بين ظاهر النص وبين المعنى الباطني الذي يعتقده، ويجعلهما نظيرين على أساس المشابهة في العلاقة، فمثلاً «عندما فسَّر الشيعة قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ۝٢٠ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٢١ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ۝٢٢﴾ بأن المقصود بـ«البحرين» علي وفاطمة وبـ«البرزخ» محمد ﷺ وبـ«اللؤلؤ والمرجان» الحسن والحسين، فإنهم لم يفعلوا أكثر من إقامة مماثلة بين بنيتين: **الأولى**: هي تلك التي عناصرها: علي وفاطمة ومحمد والحسن والحسين وعلاقة القرابة بينهم، وهي البنية «الأصل». **والثانية**: هي التي عناصرها البحران والبرزخ واللؤلؤ والمرجان والعلاقة التي تقوم بينها، وهي البنية «الفرع»... بمعنى أن العلاقة بين محمد وعلي وفاطمة تشبه من بعض الوجوه العلاقة بين البرزخ والبحرين، فكما أن البرزخ يصل ويربط بين البحرين، فكذلك محمد ﷺ يصل

ويربط من حيث علاقة النسب بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته، وبالمثل فالعلاقة بين علي وفاطمة والحسن والحسين ابنيهما، تشبه العلاقة بين البحرين واللؤلؤ والمرجان، وذلك من حيث أن اللؤلؤ والمرجان يخرجان من البحرين مثلما «خرج» الحسن والحسين من صلب علي وفاطمة»[1].

فالفكر الباطني يفرض آلية ذهنية للتعامل مع النص، تقوم على إخراج النص من دلالته الظاهرة إلى معنى أجنبي لا يدل عليه دليل، ولا رابطة بينه وبين ظاهر النص، بل بمجرد المشابهة، وهذا ما عناه «ابن تيمية» في تفسيره «التأويل الباطني»، إذ يقول: «يحملون اللفظ على غير مسماه المعروف بمجرد شبه بينهما من غير دلالة، بل ولا استعمال اللفظ في غير المعنى الثاني في اللغة»[2]، لكن التأويل الباطني - إمعاناً في الجرءة - يجعل «المعنى الباطني» هو الحقيقة الشرعية، ويجعل «الظاهر» رموزاً لها، أو صوراً وأشكالاً تخفي معانيها الباطنية!!.

فالخفاء والسرية ملازمان للعرفان، سواء في إطاره الفلسفي أم في إطاره المعرفي المنهجي، وإذا وجد عنصر الخفاء والسرية في المعرفة حُجِّمَ دور العقل، وهذا ما يريده

(١) المصدر السابق ص(٣٠٥ - ٣٠٦)، ويمكن مراجعة هذا المصدر للكشف عن البنية المنهجية للتأويل العرفاني، انظر: الفصل الثاني: (٢٩٣ - ٣١٥).

(٢) بغية المرتاد، ابن تيمية، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط الثالثة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص٣١٥.

«التأويل العرفاني الإمامي»، فهو ينتقل من «الظاهر» إلى ما يزعمه أنه «الباطن» بدون رقابة عقلية، وهو ما استشعره كبار الإمامية، من ذلك ما رواه «المجلسي» عن بعض أئمتهم قوله: «إن حديثنا تشمئز منه القلوب، فمن عرف فزيدوهم، ومن أنكر فذروهم»[1]، ويروى ـ أيضاً ـ «عن سفيان السمط قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: جعلت فداك إن رجلاً يأتينا من قبلكم يعرف بالكذب فيحدث بالحديث فنستبشعه، فقال أبو عبد الله: يقول لك إني قلت لليل إنه نهار أو للنهار إنه ليل، قال: فإن قال لك هذا إني قلته فلا تكذب به، فإنك إنما تكذبني»[2].

وهم بذلك يحاولون تجاوز الرقابة العقلية كما حاولوا تجاوز الرقابة النصية والمتمثلة في القرينة، كل ذلك من أجل تسويق قضاياهم العرفانية المتنافرة مع البرهنة العقلية وظواهر النصوص القطعية، فحقيقة مذهب غلاة الشيعة الإمامية يدور حول «إبطال النظر وتغيير الألفاظ عن موضوعها بدعوى الرمز، وكل ما يتصور أن تنطق به ألسنتهم فإما نظر أو نقل، أما النظر فقد أبطلوه، وأما النقل فقد جوزوا أن يراد باللفظ غير موضوعه فلا يبقى لهم معتصم»[3].

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي (٢/ ١٩٢).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٢١١ ـ ٢١٢).

(٣) فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ص(٥٣).

ذاك ما قرره الغزالي عن المذهب «الشيعي الإسماعيلي»، وهو ما ينطبق على المذهب «الشيعي الجعفري الإثنى عشري»، وكلا المذهبين يؤكدان ـ في الوقت نفسه ـ تنافر العرفان مع البرهان العقلي.

المبحث الثاني

الجذور الفلسفية للعرفان الشيعي الإمامي

وفيـه:

- تمهيد.
- أولاً: التيارات الفلسفية الغنوصية.
- ثانياً: آثار الغنوصية في العقائد العرفانية الإثنى عشرية.

- **تمهيد:**

يكاد يجمع الباحثون من الأقدمين والمحدثين على أجنبية أصول التشيع الغالي، وبُعْدها عن تعاليم الإسلام وثقافته، فقد كانت لبعض الديانات والمذاهب والتيارات أثر بالغ في تكوين عقائد الشيعة.

ومجمل ما قرروه حول تأثر «الإثنى عشرية» بالمذاهب والتيارات والديانات السابقة يتمثل فيما يلي:

الأول: الديانة اليهودية[1].

الثاني: الديانة النصرانية[2].

الثالث: الثقافة والفلسفات الفارسية[3].

الرابع: الأفلاطونية المحدثة[4].

الخامس: الهرمسية[5].

ولا منافاة بين تلك الديانات والفلسفات في تأثيرها على الرؤية الفلسفية والمنهج المعرفي للشيعة الإثنى عشرية، ولذلك يرى بعض المحققين ـ مثل ابن تيمية ـ أن المنتسبين إلى التشيع مزجوا ما أخذوه من مذاهب الفرس والروم واليونان والنصارى واليهود بالتشيع[6].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ٣٧)، ومنهاج السُّنَّة، ابن تيمية، (١/ ٦)، والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي، تعليق: الكوثري، مكتبة المثنى ببغداد والمعارف، بيروت، سنة ١٣٨٨هـ، ص(٣٣).

(٢) وانظر على سبيل المثال: «رسالة الرد على الرافضة»، محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: ناصر بن سعد الرشيد، مطابع الصفا، مكة ١٤٠٢هـ، ص(٤٣ ـ ٤٦).

(٣) انظر على سبيل المثال: تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة، دار الفكر العربي، (١/ ٣٨)، وانظر: فجر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، ١٩٦٩م، ص(١١٢، ٢٧٦ ـ ٢٧٨).

(٤) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٢/ ١٦٥).

(٥) انظر: تكوين العقل العربي، الجابري ص(١٩٩ ـ ٢٠٠).

(٦) انظر: منهاج السُّنة، ابن تيمية (٨/ ١٥).

وتتضح الصورة إذا نظرنا إلى تلك المذاهب والديانات من زاوية الأصول المعرفية التي تكاد تجمعها، وأعني بها «الغنوصية» المؤثرة في كل تلك الأديان والتيارات الفلسفية السابقة، فإنها ـ بجذورها وفروعها الشرقية والغربية ـ تستحق أن تمثل الجذور الفلسفية للعرفان الشيعي الإمامي، فهي تمتلك القدرة التفسيرية على كشف جذور المنهج المعرفي العرفاني، وخلفيته الفلسفية الأسطورية، ولهذا تحتم علينا التعرف على «الغنوصية» وبعض فروعها، بقدر ما يفي بمقصود هذا المبحث.

• أولاً: التيارات الفلسفية الغنوصية:

«الغنوص أو الغنوسيس: كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة، غير أنها أخذت بعد ذلك معنىً اصطلاحياً، هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً، بأن تلقى في النفس إلقاءً، فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية»[١].

ومع تعدد الاتجاهات الغنوصية فإنها تتفق حول المعاني التالية[٢]:

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي، النشار (١/١٨٦).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/١٨٦ ـ ١٨٧)، وانظر: موسوعة الفلسفة، بدوي (٢/٨٨).

الأول: فلسفتها الوجودية، إذ تقوم على ثنائية «الروح» و«المادة»، وتفسر أحداث الكون بعلاقة الروح بالمادة، فالمادة من مملكة الظلام، ويحدث الشر بتغلبها على الروح، بعكس إذا كانت السيادة للروح، عندها يسود الخير والنور.

وكما أن «المادة» عدو لـ«الروح»، فإن الإلـٰه ـ عندهم ـ مفارق مناقض تماماً للمادة، إذ هو معقول غير مدرك، لكن بين الإلـٰه والمادة وسائط وعوالم تسمى بـ«الأيونات»، وهي مثل العالم اللامتناهي في صورة مشخصة، تلك «الأيونات» تزداد كثافة كلَّما بعدت عن الإلـٰه، وتَقِل كلَّما قربت منه، ويجب على النفس أو الروح أن تجتاز تلك العوالم، حتى تعود إلى الإلـٰه في العالم اللامتناهي، ولا يمكن ذلك إلا بالغنوص؛ أي: «العرفان».

الثاني: نظريَّتها المعرفية «العرفان»، فإنه لا يمكن للمعرفة التي تؤدِّي إلى النجاة ـ وذلك بالاتحاد مع الإلـٰه اتحاداً جوهرياً ـ إلا إذا كانت عرفاناً باطنياً، فالعرفان الغنوصي «لا يتم بالفكر والتعلُّم، بل يتم في الجماعة، وبالجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات إلخ. إن الغنوص (= المعرفة العرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالحقائق الباطنة، خصوصاً ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر»[1].

---

(١) موسوعة الفلسفة، بدوي، (٢/٨٨).

وإذا كان الإنسان عاجزاً عن إدراك الدرجة العليا من المعرفة ـ في نظر الغنوصية ـ فإنه لا بد من قوة غيبية علوية سرية تمده بتلك المعرفة، ومن هنا يلجأ الغنوصيون إلى الأسرار والميتافيزيقا، ولذلك فإن كثيراً من الكهان والسحرة يدَّعون حفظ الغنوص «ويتناقلوه معلنين أن بيدهم مفاتيح الأسرار الإلٰهية، وأسرار القدس الأعلى، وأن بالغنوص الخلاص الأبدي»[1].

الثالث: ثمرتها الفلسفية والمعرفية، وتتمثل في «فكرة الخلاص»، وهو خلاص الروح من المادة التي تمثل الظلام إلى الاتحاد مع الإلٰه اتحاداً جوهرياً، ولا يمكن ذلك إلا بالغنوص.

و«الغنوصية» مزيج من الأفكار الفلسفية والدينية: الشرقية والغربية، فهي مذهب تلفيقي ورؤية مختلطة، إلا أنها تؤكد على إمكان الاتصال المباشر بالإلٰه عبر المعرفة الباطنة، ولذلك كانت سنداً فلسفياً للتيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالألوهية، كما في الطقوس السرية لبعض الأديان، وفي فكرة «الناس الإلٰهين» كما هي عند فيلون اليهودي والقديس بولس[2].

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي، النشار (١/ ١٨٦).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي (٢/ ٨٨).

وقد كانت مهيمنة على الساحة الفكرية والثقافية والفلسفية للعصر الهيليني، وأثَّرت كثيراً على النظم الفلسفية والأديان السماوية وغير السماوية، وفي المقابل تأثرت بأصول تلك الأديان والنظم الفلسفية لا سيما الشرقية منها، مثل الفلسفات الهندية والمصرية القديمة.

وسأعرض ـ عرضاً مختصراً ـ بعض فروعها التي أثرت في تكوينها واتجاهها الفلسفي، بغية في إبراز بعض الأفكار الفلسفية العرفانية التي أثرت في رؤية ومنهج الشيعة الإثنى عشرية، وسأنتقي بعض تلك الفروع مما أرى لها الأثر البارز في تكوين بعض عقائد الإثنى عشرية العرفانية، ولذلك قسمت الغنوصية إلى نوعين:

الأول: الغنوصية الفارسية متضمنة ديانتين من الديانات الفارسية القديمة، وهي بذلك تمثل الغنوصية الشرقية.

الثاني: الغنوصية الهيلينية متضمنة ثلاث فلسفات من الفلسفات الغربية القديمة، وهي بذلك تمثل الغنوصية الغربية.

النوع الأول: الغنوصية الفارسية:

أصل نشؤ الفلسفة المجوسية الفارسية فكرة خُلُقيَّة، وهي محاولة تفسير الشر في العالم، فقد استعظم حكماؤهم نسبة المتناقضين الخير والشر إلى موجود واحد، ولذلك ابتدعوا مبدأ آخر للشر، وفسَّروا العالم والكون بعلاقة الصراع

بين هذين المبدأين والقوتين، **الأولى**: الخير يمثله النور «يزدان» بالفارسية، **والثانية**: الشر ويمثله الظلام «أهرمن» بالفارسية.

أثارت تلك المشكلة الخلقية أسئلة وجودية كبرى في فلسفتهم الدينية من مثل: هل النور والظلام قديمان؟ أو أن الظلام محدث والنور قديم؟ وكيف حدث الامتزاج بين النور والظلمة؟ ثم ما السبيل إلى تخليص النور من الظلام؟!!، وكل تلك الأسئلة تتمحور حول قضايا غارقة في الميتافيزيقا، وفوق التصورات العقلية الناشئة من المعطيات الحسية.

ومن الفلسفات الفارسية التي حاولت الإجابة عن تلك الأسئلة الفلسفية المجوسية الفارسية فلسفتان أو ديانتان:

الأولى: «الديصانية»، نسبة إلى مؤسِّسها «ديصان» أو «برديصان»، آمنت بالأصلين القديمين: النور والظلمة، فالنور - في نظرهم - مختار يفعل الخير باختياره وإرادته، وأما الشر فمطبوع يفعل الشر اضطراراً، والنور عالم قادر حساس، منه تتكون الحركة والحياة، والظلام ميت جاهل عاجز، موات لا فعل له ولا تمييز، لكن يجتمع النور والظلام في كونهما لا تمييز في إدراكهما وحواسهما فكل حواسهم واحدة[١].

---

(١) الفهرست، ابن النديم، مكتبة خياط، بيروت ص(٢٨٨).

اختلفت «الديصانية» حول الإجابة عن كيفية حدوث الامتزاج بين النور والظلام، ففرقة تزعم: أن النور خالط الظلمة باختياره، أملاً في إصلاحها وإعادتها إلى النور، فلما خالطها عجز عن الخروج من الظلمة، ولذلك فإنه يفعل الشر اضطراراً لا اختياراً، وفرقة تقول: إن الظلام احتال حتى تشبث بالنور، فحاول النور التخلص منه فلم يستطع[١].

وتظهر غنوصية «الديصانية» حينما تحاول الإجابة على كيفية تخليص النور من الظلام؟ هنا أدخل «هرمونيوس» بن ديصان على الديصانية مزيجاً من الأفلاطونية والرواقية، التي تعتمد على المعرفة الذاتية الخلقية الباطنية في التطهير النفسي[٢].

الثانية: «المانوية»، وتنسب إلى مؤسِّسها «ماني بن فاتك»، درس في «بابل» الأديان الفارسية القديمة، وبخاصة عقيدة «زرادشت»، ودرس النصرانية والغنوصية، وكان له رأي في الأناجيل المسيحية، حيث رفضها إلا بعضاً من أجزائها، ويدور جزء كبير من مشروعه الفلسفي حول التوفيق بين النصرانية والمجوسية برؤية ثنوية فارسية، إذ دارت فلسفته حول المشكلة الأساسية في الفكر الفارسي، وهي مشكلة

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (٢/ ٩٠).

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (١/ ١٩٤).

النور والظلام، أو الخير والشر، فقد رأى أن مبدأ الكون يرجع إلى النور والظلام، وكل منهما منفصل عن الآخر، فالنور هو الإلٰه الحق ومعه شيئان أزليان ماديان، وهما الجو والأرض، وللجو خمس صفات: هي الحلم والعلم والعقل والغيب والحكمة، وللأرض عناصر خمسة أربعة منها جسدية: وهي النور والماء والنار والريح، وروحها النسيم، وللظلام خمسة عناصر: هي الضباب والحريق والسموم والظلمة، وروحها الدخان، والنور والظلام متجاوران ولكنهما متضادان، فالنور في جهة فوقية مرتفع من ناحية الشمال، والظلام في جهة سلفية منخفض من ناحية الجنوب.

وتحتل «فكرة الخلاص» عندهم مكانة عظيمة كسائر المذاهب الثنوية، إذ يزعم «ماني» أن هذا العالم خلق على هذه الهيئة التي نحيا فيها، لتخليص أجناس النور من أجناس الظلمة، وما خلقت الشمس والقمر إلا ليعاونا النور المنبث في الظلام على العودة إلى عالمه، وكذلك الرياضات النفسية المتمثلة في الصلاة والتسبيح والكلام الطيب والتقديس تخلص الإنسان من الظلام[1].

وبالجملة: فإن ديانات الفرس المجوسية تدور حول ثنائية النور والظلمة، وتفسير امتزاجها، وكيفية تخليص النور

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٩٤ ـ ١٩٦).

من الظلام، وذلك مثل «الزروانية» و«الزرادشتية» و«المزدكية» و«المندائية» وغيرها، وإنما مثَّلتُ بـ«الديصانية» و«المانوية» لقوة احتكاكهما بالإسلام في عصوره الأولى، وأملاً في إعطاء صورة عامة وخطوط عريضة لـ«الغنوصية الفارسية»[1].

فـ«المانوية» ـ على وجه الأخص ـ هاجمت الإسلام هجوماً ثقافياً، واستطاعت أن تستقطب بعض الكُتَّاب والجماعات من الموالي في الإسلام[2]، وكان لحضورها في الساحة الثقافية آنذاك أثر كبير في انتشار «الزندقة» في العصر العباسي، وذلك عبر مئات الكتب المترجمة إلى العربية كما يؤكده المؤرخون[3].

النوع الثاني: الغنوصية الهيلينية:

المراد بـ«الغنوصية الهيلينية»: التيار الغنوصي السائد في العصر «الهيلينستي» وهو «العصر الإغريقي الروماني المختلط، الذي تلا العصر الإغريقي الخالص، الذي عرف نهايته مع وفاة الاسكندر المقدوني وتمزق امبراطوريته، و«الهيلينستي» نسبة إلى الهيلين Hellenes؛ أي: الإغريق أو اليونانيين، وقد سادت في هذا العصر الذي يمتد من القرن الرابع قبل الميلاد

---

(١) يرى «ابن تيمية» أن الباطنية الإسماعيلية نسخة للديانة المجوسية، انظر: منهاج السُّنَّة، ٨/ ٢٤.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، (١/ ٢٠٠ ـ ٢٠٤).

(٣) تكوين العقل العربي، الجابري، (١٤٨ ـ ١٥٦).

إلى السابع بعد الميلاد المدارس الفلسفية التالية: «الرواقية» و«الأبيوقورية» ومدارس الشُّكَّاك، تلتها الاتجاهات التوفيقية الانتقائية، والاتجاهات الدينية العرفانية و«الرواقية» المتأخرة و«الفيثاغورية الجديدة» و«الأبيقورية المتأخرة» و«الفلسفة الهيلينية اليهودية»، يلي ذلك «الأفلاطونية المحدثة» والعرفانيات الشرقية»[1].

والتيارات الغنوصية في تلك الفترة متداخلة متشابهة في أصولها المعرفية؛ لأنها تنطلق من قاعدة معرفية واحدة، وهي «العرفانية» أو «الغنوصية الباطنية»، ولإعطاء صورة عامة عن «الغنوصية الهيلينية» انتقيت ثلاث فلسفات تمثل «العرفان الباطني» المؤثر في التيارات والأفكار والمذاهب المنتمية إلى الثقافة العربية والإسلامية، وهذه الفلسفات هي: «الفلسفة الهرمسية» و«الفلسفة الهيلينية اليهودية»، و«الفلسفة الأفلاطونية المحدثة».

الأولى: «الفلسفة الهرمسية»:

نسبة إلى «هرمس» «وهو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإلٰه المصري «نحوت»، وسماه الأفلاطونيون المحدثون هرمس المثلث العظمة»[2]، «وهي تكوِّن في مجموعها

(١) بنية العقل العربي، الجابري (٢٥٢).

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/٥١٩).

«غنوصاً» (عرفاناً) حقيقياً، إلى جانب التيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها»[1]، ويدور مضمون الفلسفة الدينية الهرمسية على مسائل وقضايا أهمها «قضية الألوهية ونشؤ العالم وقضية النفس وخلاصها وقضية الكون وتبادل التأثير بين أجزائه»[2].

وملخص فلسفتهم الدينية كما يلي[3]:

أولاً: تقوم فلسفتهم على الثنوية، فعندهم إلهان: الإلـٰه المتعالي المطلق الذي لا يوصف ولا يمكن إدراكه ولا علاقة له بالكون؛ لأن الكون نقص وهو كمال مطلق، ولا يمكن التوصل إليه عن طريق العقل والحواس، والثاني: الإلـٰه الخالق الصانع، وهو المتصل بالكون الذي يتجلّى فيه، يقوم بدور الوسائط بين الإلـٰه المتعالي والعالم.

وشاع في الأوساط العامة الهرمسة تشبيه الإلـٰه بالبشر والكائنات حتى تكون قريبة من نفوسهم، ولذلك «شاع في الأدبيات الهرمسية القول برؤية الله، إما أثناء اليقظة وإما أثناء النوم، إما على صورة بشر وإما على صورة كائن آخر»[4].

ثانياً: طريق معرفة الإلـٰه هو النفس لا العقل؛ لأن

---

(١) موسوعة الفلسفة، بدوي (٢/٥٣٨).
(٢) تكوين العقل العربي، الجابري (١٧٦).
(٣) انظر: المصدر السابق (١٧٦ ـ ١٨٢).
(٤) المصدر السابق (١٧٨).

العقل إنما يستمد مدركاته من الأجسام، وأما النفس فهي جزء من الإلـٰه، أو كما يعبِّرون عنها بـ«بنت الله»، وهذه النفوس كانت أصلاً في العالم الإلـٰهي ثم ارتكبت ذنباً، فكان عقابها هبوطها إلى الأبدان سجنها، فلا بد لها من تخليصها من سجنها وعذابها، وهي المادة التي تمثلها الأجسام، ولا يتم ذلك لها إلا بالمعرفة القائمة على التطهير الذاتي والموصلة إلى الاندماج من جديد من العالم الإلـٰهي؛ أي: الفناء في الله أو الاتحاد به، ويكون التطهير بالمعرفة في صورة معراج النفس عبر السماوات السبع، يتطهر في كل واحدة منها إلى أن يلتحم بالإلـٰه، وقد ذكر هذا «هرمس» في رؤياه المشهورة التي تشرح قصة المبدأ والمعاد بأسلوب سردي أسطوري[١].

ثالثاً: نظرها إلى الكون نظرة تحمل معاني السرية والسحرية، فهناك القوى الخفية السحرية للكائنات الطبيعية، ولا بد من الكشف عن روحانياتها وخواصها السحرية، فالعالم ـ في نظرها ـ وحدة مترابطة بأسباب خفية وسرية، ومن هنا تبنَّت «الهرمسية» أعمال وعلوم السحر والتنجيم والعرافة، ولذلك فقد كانت «الهرمسية مرادفة للكيمياء السحرية (Alchimie)، ويرجع الترادف بين هذين اللفظين إلى

---

(١) انظر: بنية العقل العربي الجابري (٢٦٠ ـ ٢٦٩).

أن أصحاب الكيمياء اليونانيين ينتسبون إلى هرمس، ويعدونه معلمهم الأول»[1].

الثانية: الفلسفة الهيلينية اليهودية[2]:

خالط «الغنوص» أعماق اليهودية وآثاره جلية في التلمود، وقد «سرى إليها من مجاورة اليهود للفارسيين، وهم في منفاهم في بابل، ثم التحم الغنوص بيهود الإسكندرية ثم بيهود فلسطين، وكان هؤلاء اليهود الأخيرين مجموعة من الأطباء الروحانيين الذين يمارسون السحر والكيمياء والطب»[3].

وقد تمثل الغنوص عند اليهود فيما يسمَّى بـ«القبالة» أو «القبالا»، وتعني في العبرية: «بالتقليد الموروث أو المقبول، وتطلق على التأويل الخفي للتوراة، وهي خليط من الفلسفة، والتصوف، والسحر»[4]، وتمثل تعاليم الديانة الشعبية لبني إسرائيل، وجوهرها التطلع إلى معرفة العالم، لكن هذه المعرفة لا تكون عن عقل، بل عن تأمُّل وإشراق وممارسة سلوكية قاسية، مع تركيز داخلي وانعكاس باطني.

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢/ ٥١٩).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢/ ١٨٣)، ونشأة الفكر الفلسفي، النشار (١/ ١٨٧ ـ ١٨٩).

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (١/ ١٨٧).

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ١٨٣).

فالقبالة «هي الغنوصية اليهودية في أجلى مظاهر الغنوصية، فقد زحفت الغنوصية على اليهودية قبل زحفها على المسيحية، وسيطرت على كثير من عقائدها، وقدمت لليهود ـ معرفةً بالوجود وبتكوين الوجود الداخلي وروحانيته ـ تفسيراتِها المعروفة، مدعيةً أنها تصل إلى هذا بطرق تتجاوز العقل»[1].

وقد أثرت «الغنوصية اليهودية» بالغ الأثر في النصرانية، فأصبح ديناً غنوصياً، لكنها تقصر الغنوصية على المسيح وحده، بخلاف القبالة اليهودية التي أتاحت الغنوص لكل من حصل عليه من البشر، ولذلك حصل الخلاف بينهما، وهذا بالمناسبة يذكرني بالفرق بين «عرفانية الشيعة الإمامية» التي تقصرها على الأئمة وبين «عرفانية الصوفية» التي تجعلها مطلقة لكل سالك واصل!.

وعلى أثر هذا الخلاف بين غنوصية اليهود وغنوصية النصارى، نادى «سمعان» أحد أحبار اليهود السامريين بأن الغنوص ليس خاصاً بالمسيح، بل يظهر في كل مكان وزمان، وأعلن قدرته هو نفسه على منح «روح القدس».

ومن أهم مسائل القبالة هي[2]:

أ ـ سرية التعاليم وإمكان فك رموز التوراة.

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي، النشار (١/ ١٨٧).

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ١٨٣).

ب ـ القول بإلـٰه يتجلَّى إدراكه لذاته في صدور الموجودات عنه على مراتب متعاقبة.

ج ـ إحصاء الأرواح المدبرة للكون، وهي التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يسيطر على قوى الطبيعة.

د ـ رمزية الإعداد والحروف.

هـ ـ نظرية المطابقة بين العوالم المختلفة، وأهم نتائجها القول بأن الإنسان وهو العالم الأصغر صورة مطابقة للعالم الأكبر.

ومن أبرز فلاسفة الفلسفة اليهودية الهيلينية الفيلسوف «فيلون» اليهودي الذي جمع بين الدين والفلسفة، وصاغ الحقيقة الدينية صياغة فلسفية، وقد تأثراً بالغاً بالفلاسفة اليونان أمثال «أفلاطون»، والفلسفة «الفيتاغورية المحدثة»، و«الرواقية»، ولكنه كان بعيداً عن فلسفة «أرسطو» ومدرسته؛ لأنها لا تتفق مع النزعة الصوفية التي هيمنت على فكره.

أهم ملامح مشروعه الفلسفي ثلاثة أمور:

الأول: محاولة التوفيق بين الفلسفة والثقافة اليونانية وبين الديانة اليهودية التي يؤمن بها، فأراد تفسير النصوص الدينية تفسيراً يتلاءم مع الحقائق الفلسفية اليونانية، وذلك بواسطة «التفسير الرمزي»، وبذلك يكون من أوائل المؤسسين للتأويل الديني الباطني.

الثاني: تصويره الإلٰه مطلقاً لا متناهي لا يمكن إدراكه، وله وصفان الخيرية والقدرة، ولا يمكن أن تتصل قدرته بالعالم المتناهي إلا بواسطة قوى، منها «الكلمة» أو «اللوغوس»، وبذلك ندرك أثره البالغ في الديانة النصرانية[1].

الثالث: احتكامه إلى الكشف والوجد والتجربة الصوفية، فهي ـ في نظره ـ الأساس في كل معرفة حقيقية، وهي الموصلة إلى الدرجة العليا من طمأنينة النفس.

الثالثة: الأفلاطونية المحدثة[2]:

هي نسبة إلى «أفلوطين» الشخصية الأولى التي أسست هذه المدرسة، وتنسب هذه الفلسفة إلى الروح اليونانية في الظاهر، إلا أنها تتميز عنها في جوهرها بنوع خاص من الرؤية الوجودية والمعرفية، وإليك ـ أيها القارئ الكريم ـ إشارة عامة لهاتين الرؤيتين:

الأولى: رؤيتها الوجودية، وتتمثل في أنها تقسم العالم إلى عالم معقول وعالم محسوس، وتؤكد إمكانية رد عالم المحسوس إلى المعقول، عبر ترتيب نظامي خفي، «قمته المعقول من حيث إنه الأول، ثم تتلوه بقية الأشياء حتى نصل في أدنى درجة من درجات هذا السلَّم إلى المادة الصرفة،

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي (١/ ١٩٢) (٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

(٢) انظر: المصدر نفسه (١/ ١٩٠ ـ ٢٠٩).

أي: أن المادة تشتق في النهاية من الأول»[1].

وعلى قمة العالم المعقول الإلـٰه أو العقل الأول، وهو مطلق لا متناهي، لكن يمكن أن تشتق منه المادة عبر نظرية الفيض، التي يفسر بها الوجود كله عبر وسائط من العقول، إذن «الوجود كله سيتوقف على هذا الأول، من حيث إنه يفيض بذاته، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلي»[2].

ويشبّه «أفلوطين» نظرية الفيض العرفانية بلغةٍ قلبيةٍ عن طريق الأمثال والتشبيهات، فيقول: «إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع، فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس»[3]، فالوجود المحسوس المادي خاضع ومشتق من وجود المعقول، وهذا يؤدي إلى وحدة الوجود.

الثانية: رؤيتها المعرفية، فقد رأى «أفلوطين» أن المعرفة الذاتية هي كل شيء، فالمعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله، ولذلك يقول: «يجب عليَّ أن أدخل في نفسي ومن

(١) المصدر السابق (١/ ١٩٧).
(٢) المصدر السابق (١/ ٢٠٠).
(٣) المصدر السابق (١/ ٢٠٠).

هنا أستيقظ وبهذه اليقظة اتَّحد مع الله»[1]، ويقول ـ أيضاً ـ: «يجب عليّ أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيا وحدي في النور الباطني»[2].

فالفلسفة الأفلاطونية المحدثة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية والكشف وإنكار المعرفة العقلية، والغاية المعرفية من ذلك هي إفناء الذات في الوحدة الإلـٰهية، وإيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتَّحد بالواحد، والمزاج المكوِّن لهذه التجربة هو في الأصل «الوجد»، أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي»[3]، فالوجد ـ وهي الحالة الإدراكية الباطنية للنفس ـ توصل إلى الاتحاد بالله، ولا تأتي بالاختيار والإرادة، بل يتلقاها الإنسان وكأنها نور يهبط عليه.

• ثانياً: آثار الغنوصية في العقائد العرفانية الإثنا عشرية:

ساهمت «الغنوصية» في تأسيس وبناء العقائد الإمامية، ثم شيئاً فشيئاً حتى أغرقتها في بحور عرفانيتها، وهذا ملاحظ منذ تأسيس عقائد الشيعة الإمامية، وذلك إذا نظرنا إلى أول

(١) المصدر السابق (١/١٩٣).
(٢) المصدر السابق (١/١٩٣).
(٣) المصدر السابق (١/١٩٦).

منظِّرٍ لها ومتكلِّمٍ باسمها، وهو «هشام بن الحكم» رفيق «جعفر الصادق»، فقد كانت الإمامية منذ نشأتها الأولى متصلة بممثل الغنوصية الفارسية في وقتها، وهي الديصانية، وذلك من خلال شخصية «هشام بن الحكم»، يسجل ذلك التلاقي بين «هشام بن الحكم» و«الديصانية» «أبو الحسين الخياط» في كتابه الذي يعد وثيقة علمية نادرة، إذ يقول ـ في سياق رده على بعض الرافضة ـ: «. . . بل المعروف بقول الديصانية، شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاكر الديصاني، الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه، فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جل ثناؤه جسم. . . »[1].

ويؤكِّد تلك الصداقة الكائنة بين «هشام بن الحكم» و«أبي شاكر الديصاني» «الكشي» في كتابه «رجال الكشي» ـ الذي يعد عمدة الشيعة في كتب الرجال ـ إذ يقول ما نصه: «هشام بن الحكم من غلمان أبي شاكر وأبو شاكر زنديق»[2].

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، تحقيق وتعليق: د. نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ص(٤٠ ـ ٤١).

(٢) رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، الاختيار لمحمد بن الحسن الطوسي، والأصل لمحمد بن عمر التبي، تصحيح وتعليق: حسن المصطفوي، ط طهران ص(٢٧٨).

ويزيد التأكيد «القاضي عبد الجبار» إذ يقول: «هشام... ليس من أهل القبلة، وهو معروف بعداوة الأنبياء، وقد أخذ مع أبي شاكر الديصاني صاحب الديصانية، وكان معروفاً به وبصحبته فادعى أنه من الشيعة، فخلصه بعض أصحاب المهدي حين ادعى أنه تشيع لبني هاشم فلم يصلبه مع أبي شاكر»[1].

ومن الأدلة على تأثر هشام بن الحكم متكلِّم الرافضة الأول بالغنوصية المنتشرة آنذاك ما يلي:

الأول: قوله: بالتشبيه والتجسيم، وقوله: بالتجسيم محل إجماع من المؤرخين للفكر الإسلامي شيعة وسُنَّة، فهو أول من تبنى مقالة التجسيم من طريق فلسفي عرفاني، وقد بناها على موقف فلسفي له، خلاصته إنكار الأعراض وأن ليس في الوجود إلا الأجسام[2].

ويرى بعض الباحثين أن هشاماً تأثر بهذا الأصل الفلسفي، الذي أودى به إلى تشبيه الخالق بالمخلوق، وهو الأصل نفسه الذي قالت به «الديصانية» متأثرة بـ«الرواقية» في تجسيم كل شيء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية، ومنهم من نسب تلك المقالة إلى الهنود، وهم

(١) تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار ص(٢٢٥).

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٢/ ١٨٥ ـ ١٩١).

مصدر من مصادر الغنوصية القديمة التي أثرت في كثير من الديانات والفلسفات، إذ يقرر بعض الباحثين إنكار الهنود للأعراض، ومنهم من ينسب تلك المقالة إلى اليهود، واليهود كما علمنا تأثروا بالغنوص إلى أبعد مدى، وتمثل ذلك في عقيدتهم الشعبية «القبالة» على أنني أشرت ـ فيما سبق ـ إلى أن تشبيه الإلـٰه بالبشر والكائنات كان شائعاً في الأوساط العامة الهرمسية الغنوصية.

الثاني: تعبيراته العقدية التي يشم منها غنوصية فارس، مثل تعبيره عن الله بأنه «نور ساطع متلألىء؛ كالسبيكة الصافية من الفضة، وكاللؤلؤ المستديرة من جميع جوانبها»[١]، وكذلك وصفه للإنسان ـ باعتبار روحه ـ بأنه «نور من الأنوار»، لا سيَّما إذا علمنا أن مصدر فكرة أن الإنسان هو الروح مصدر «ديصاني»[٢].

الثالث: قوله: بعصمة الأئمة، وهي مقالة بعيدة كل البعد عن التعاليم الإسلامية، يردها بعض الباحثين إلى الثقافة الفارسية المجوسية؛ لأن «الفرس» قد اعتادوا «أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى التقديس، فنظروا [أي: الشيعة الإمامية] هذا النظر نفسه إلى علي وذريته، وقالوا: إن طاعة

---

(١) الفرق بين الفرق، عبد القاهر الغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة ص(٤١).

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٢/ ١٩٢).

الإمام أول واجب، وطاعته طاعة الله تعالى»[1].

ومنهم من يردها إلى «ابن سبأ اليهودي»[2]، وقد جاء بآراء غنوصية كانت قاعدة للإمامية من بعده؛ كـ«العصمة» و«الرجعة»، ولا يستبعد تأثره بالديانة اليهودية الغنوصية الشعبية المتمثلة في «القبالة».

الرابع: تمييزه بين الله وعلمه، فالله قديم وعلمه محدث، هذا ما نقله عنه ابن حزم وغيره[3] فـ«التمييز بين الله وعلم الله بهذه الصورة، يطابق تماماً التمييز الهرمسي بين الإلـٰه المتعالي الذي لا يعلم العالم؛ لأنه منزه عن كل تغير ونقص، والعالم تغيُّر ونقص، وبين الإلـٰه الصانع أو العقل الأول الذي تقول النصوص الهرمسية إن الإلـٰه المتعالي جعل فيه صورة العالم، فهو بهذا المعنى علم مخلوق»[4].

نعم؛ كان «هشام بن الحكم» متكلِّماً مستخدماً الحجج العقلية في مناظراته مع خصومه لا سيما المعتزلة منهم، وكانت له ـ أيضاً ـ ردود ونقد على «الثنوية» خاصة «المانوية»، ولكن هذا كله لا يعني عدم تأثره بالغنوصيات لا سيما الغنوصية الفارسية، فهو إلى جانب كونه يستعمل

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي (١/ ٤٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٥١٨)، ومنهاج السُّنَّة، ابن تيمية (٤/ ٦٠).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٢/ ١٢٦).

(٤) تكوين العقل العربي، الجابري ص(٢٢٨).

العقل يرد المعرفة كلها إلى الإمام، قرر ذلك في إحدى مناقشاته مع «عمرو بن عبيد»[1]، وهو إلى جانب رده على المانويه، فقد رد على صاحبه في المنهج والفكر ألا وهو «هشام الجواليقي»[2].

والقول بالتأثر لا يلزم منه المخالفة التامة أو الموافقة الشاملة!! وإلا فإن الإسماعيلية ـ التي لا يشك باحث في انغماسها في الغنوصية ـ قد ردت وجادلت الغنوصيات الفارسية لا سيما «المانوية» منها، وذلك مثل ما قام به «أبو حاتم الرازي» و«حميد الكرماني»، فهل يقال: إن الشيعة الإسماعيلية سالمة من الغنوصية؟!!.

وتأكيداً على تأثر الشيعة الإثنى عشرية بالغنوصية العامة سأذكِّر القارئ الكريم ببعض الأفكار والمعتقدات العرفانية الإمامية، التي تعود في أصولها إلى الغنوصيات المتنوعة[3].

أولاً: العرفان الباطني، وقد بيَّنت في المبحث السابق اعتماد الإثني عشرية على المعرفة السرية الباطنة، والتي يردونها إلى أئمتهم، إما عن طريق الوحي من خلال الرسول ﷺ ولكن بطابع السرية، وإما من طريق الإلهام

---

(١) انظرها: في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٢/ ١٧١ ـ ١٧٢).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/ ١٧٠).

(٣) لعل في مقارنة ابن تيمية بين الرافضة واليهود السامريين دلالة لا تخفى على ما نحن بصدده، انظر: منهاج السُّنَّة (١/ ١٤ ـ ١٧) و(٥/ ١٧٤ ـ ١٧٥).

العرفاني، والإلهام والكشف والأسرار عناصر رئيسة في النظام العرفاني الغنوصي، يشمل كل اتجاهاته، مثل: الغنوصية الفارسية؛ كـ«الزردشتية» و«المانوية» و«الديصانية»، ومثل «الغنوصية الغربية» كـ«الهرمسية» و«القبالة اليهودية» و«الأفلاطونية المحدثة»، وغيرها كما بيَّنته سابقاً.

فعلوم الإمامية متوقفة على الإمام، وعلم الإمام متوقف على الطرق المعرفية السرية، إما الوحي بواسطة الرسول ﷺ، لكن بطابع الكتمان، وإما الإلهام الباطني العرفاني، وقد تنبه ابن حزم لطريقهم الإلهامي وطفق يستخف بهذا الطريق في سياق مناقشتهم، إذ يقول: «. . . وقد لجأ بعضهم إذا سألوا عن صحة دعواهم في الأئمة إلى أن ادعوا الإلهام في ذلك، فإذا قد صاروا إلى هذا الشغب، فإنه لا يضيق عن أحد من الناس ولا يعجز خصومهم عن أن يدعوا أنهم ألهموا بطلان دعواهم»[1]، وفي موضع آخر يقول: «. . . ثم قالوا كلهم إذا سألوا عن الحجة فيما يقولون: حجتنا الإلهام، وأن من خالفنا ليس لرشده، فكان هذا طريفاً جداً، وليت شعري!! ما الفرق بينهم وبين عيَّار مثلهم يدعي في إبطال قولهم الإلهام؟ وإن الشيعة ليسوا رشدة»[2].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، تحقيق: إبراهيم نصر، وعبد الرحمٰن عميرة شركة مكتبات عكاظ، السعودية، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، (٤/ ١٧١).

(٢) المصدر السابق (٥/ ٣٩).

ثانياً: حقيقة النور المحمدية، وهذه إحدى مرتكزاتهم الفلسفية لتفسير نظرية الإمامة عندهم، وليس هذا فحسب، بل تُعدُّ مفسِّرة لنظرية الوجود الشاملة كما شرحها المسعودي، على ما بيَّنته في المبحث السابق.

يقول «النشار»: بعد حكايته تسلسل النور المحمدي عن المسعودي معلِّقاً على تلك الرواية العرفانية التي تنسب إلى جعفر الصادق: «فالنور الأول نور محمد القديم، انتقل في باطن الأئمة واحداً بعد واحد، ولمع فيهم فهم نور السمٰوات والأرض، ومن تولاهم نجا بتوليهم، إن نهايات الأمور إليهم، ومصير الناجين في يدهم، وهذه هي «ولاية الإمام» المشهورة في العقيدة الإثنى عشرية؛ لأنه كما لدى الإمام حنايا العلم وخفاياه فبيده أمره الكوني، وينتهي الأمر كله إلى المهدي الأخير وهو الحجة البالغة على الخلق وخاتمه، أو غاية النور الأخيرة وكمالها، وهكذا جعل الشيعة جعفراً الصادق يطلق هذه الغنوصيات ويذكر مصطلح الإمام المستودع، فالنظرية هنا تتردد بين غنوص الثنوية الفارسية ـ وبخاصة وهي تستخدم فكرة النور ـ وبين الأفلاطونية المحدثة وهي تتكلَّم عن فكرة الهباء وبين غنوص المسيحية في الكلمة. . .»[١].

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النشار (٢/ ١٦٥)، وانظر: بنية العقل العربي، الجابري (٣٢٩ ـ ٣٣١)، وانظر: تعليقات أبي العلا العفيفي على فصوص الحكم لابن عربي ص(٣١٩ ـ ٣٢١).

وهي من جانب آخر قريبة من السرد الأسطوري الهرمسي لقصة المبدأ والمعاد التي تُقَرِّرُ فيها أولية العقل الكلي، وهو النور وهو الإلٰه، ومنه نشأ العالم والطبيعة والإنسان السماوي[1].

ثالثاً: التأويل الباطني، وهو تأويل بعيد كل البعد عن التعاليم الإسلامية؛ لأنه نتيجة منهجية حتمية لفلسفة العرفان المتمحور حول الأسرار والبواطن، وقد بيَّنت معالم التأويل الباطني العرفاني عندهم وعلاقته بالعرفان، وذلك في المبحث السابق، ومما لا شك فيه أن لهذا التأويل الباطني جذوراً عرفانية تتمثل فيما ذكرته سابقاً عن الفيلسوف العرفاني «فيلون»، الذي مارس هذا النوع من التأويل في سياق مشروعه التوفيقي بين الديانة اليهودية والفلسفة اليونانية.

رابعاً: المعراج الروحي للأئمة، حسب تصورهم، كما قرره «المجلسي» وبوَّب عليه بـ«باب أنهم عليهم السلام يزادون ولولا ذلك لنفد ما عندهم وأن أرواحهم تعرج إلى السماء في ليلة الجمعة»[2]، وقد سبق بيان ذلك في المبحث السابق، وهو شبيه بمعراج النفس عند الهرمسية، إلا أن الفرق بينهما أن المعراج الهرمسي لأجل التطهير، والمعراج الإمامي لأجل العلم.

---

(١) انظر: بنية العقل العربي، الجابري ص(٣٢٨).

(٢) بحار الأنوار، المجلسي (٢٦/٨٦ ـ ٩٧).

خامساً: ربطهم العلوم الغيبية والمستقبلية بالأحرف الهجائية، وهذا المظهر العرفاني موجود في تراث الإمامية، من ذلك ما رواه «المجلسي» عن «جعفر» قوله: «كان في ذؤابة سيف علي عليه السلام صحيفة صغيرة، وإن علياً عليه السلام دعا إليه الحسن فدفعها إليه ودفع إليه سكيناً، وقال له: افتحها فلم يستطع أن يفتحها ففتحها له، ثم قال له: اقرأ فقرأ الحسن عليه السلام الألف والباء والسين واللام وحرفاً بعد حرف...» فسأل الراوي جعفراً قائلاً: وأي شيء كان في تلك الصحيفة؟ قال: هي الأحرف التي يفتح كل حرف ألف باب... فما خرج منها إلا حرفان إلى الساعة»[1].

وأصل فكرة الحروف والأعداد منبثق من «الفيثاغورية الحديثة» وتقبلتها بعض العقائد العرفانية القديمة كالقبالة اليهودية، وأثرت في أفكار غلاة الشيعة كالفرقة «البهائية» و«البابية»، فاعتبار أن للحرف خصائص كـ«الميم» و«السين» و«العين» فكرة غنوصية لا مرية في ذلك، وكما أن للحروف وخواصها أثراً في علومهم، فكذلك للعدد أثر في معتقداتهم، أعني بذلك تحديد عدد أئمتهم بالعدد الإثنى عشر، وهذا يعود أصله إلى تأثير «الفيثاغورية الحديثة» التي تفسر العقائد والوجود بالأعداد، ومنها العدد الإثنا عشر، وتأثرت بها

(١) بحار الأنوار، المجلسي (٢/٥٦).

القبالة اليهودية، ولذلك يقول بعض الباحثين «احتضنت الشيعة الإثنا عشرية فكرة العدد، وهي فكرة غنوصية، أخذتها من الكيسانية وأخذتها الكيسانية من قبل عن القبالا اليهودية»[١]، وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى في كتابه «منهاج السُّنَّة»[٢].

سادساً: نسبة علوم التنجيم والكيمياء السحرية إلى «جعفر الصادق»، وذلك من خلال تلميذه «جابر بن حيان»، وهي علوم غنوصية هرمسية وقبالية يهودية تقوم على الأسرار والكتمان[٣]، ولذلك يقول أحد الباحثين في سياق بيان آثار الهرمسية على الشيعة الإمامية: «. . . لا بد من الإشارة إلى جانب ذلك كله إلى ما هو معروف من رواج الموروث الهرمسي في حاشية جعفر الصادق نفسه، الذي ينسب إليه أنه كان على علم بالكيمياء، وعلوم الأسرار، وأن جابر بن حيان تتلمذ عليه»[٤].

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي، النشار (٢/ ٢٠٩).

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيمية، (٤/ ٢١٠).

(٣) انظر في ذلك: تكوين العقل العربي، الجابري، (١٩٤ ـ ١٩٩)، والإمام الصادق، محمد أبو زهرة (٢٤٩ ـ ٢٥٤).

(٤) بنية العقل العربي، الجابري، ص(٣٢٧).

الفصل الثاني

عقلنة العرفان بالبرهان
عند الشيعة الإثنى عشرية
«عقيدة الغيبة الكبرى نموذجاً»

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: الجذور العرفانية لعقيدة الغيبة الكبرى.
- المبحث الثاني: البرهنة العقلية الإثنى عشرية على عقيدة الغيبة الكبرى.

تمهيـــد

المتأمل في العلاقة التاريخية بين الشيعة الإمامية والعقل يجد أنها ثلاث مراحل، لكن قبل استعراض هذه المراحل أُنبِّه على أن كل مرحلة من تلك المراحل لا تعني الانخلاع التام عن المرحلة السابقة، إذ هي - في الحقيقة - مراحل تراكمية، ولها امتدادات في كل عصر.

المرحلة الأولى: التكوين والنشأة، بداية بتكوين وصياغة بعض عقائدهم الكبرى؛ كالعصمة والتجسيم، حيث امتزج «الغنوص» العرفاني المتنافر مع العقلانية ببنية تلك العقائد، ولكن أثر الغنوص لم يكن واضحاً وضوحه في المرحلة الثانية، ولذلك ظهرت عندهم في هذه المرحلة بعض مظاهر العقلانية، لسببين:

الأول: أن «الغنوصية» لم تتمكن منهم تمكنها بهم في المرحلة الثانية.

والثاني: أن مقتضيات الساحة الفكرية التي عاشوها آنذاك أجبرتهم على التعامل معها، إذ بلغت «المعتزلة» العقلانيون في تلك الفترة أوج نشاطها، وكانت «الإمامية» آنذاك خصوماً فكريين لها.

ويمثل تلك الفترة «هشام بن الحكم» ومدرسته، مثل «هشام بن سالم الجواليقي»، و«أبي جعفر الأحول»، الملقب بـ«شيطان الطاق»، وقد مارس «هشام بن الحكم» الكلام والتكلُّم، وكانت له حجج عقلية على بعض عقائده في مناظراته، منها حججه العقلية على حدوث العلم الإلٰهي[1].

لكن يظل دور العقل ـ عندهم ـ ثانوياً، وظيفته اشتقاق المعارف من «العرفان»، ومنزلته لا تتجاوز علوم الإمام التي تعد المبدأ الحقيقي للمعارف عندهم، وهذا ما أكده «هشام بن الحكم» في مناظراته مع «عمرو بن عبيد» حول ضرورة النص على الإمام، إذ يسأل «هشامٌ» «عمرو بن عبيد» لم خلق الله لك عينين؟ قال: لأنظر بهما إلى ما خلق من السمٰوات والأرض، وغير ذلك، فيكون ذلك دليلاً لي عليه، فقال هشام: لم خلق الله لك سمعاً؟ قال عمرو: لأسمع به التحليل والتحريم والأمر والنهي، فقال له هشام: فلم خلق الله لك قلباً [أي: عقلاً] قال عمرو: لتكون هذه الحواس مؤدية إليه،

---

(١) انظر: الانتصار، الخياط (١٠٨ ـ ١٠٩).

مميزاً بين منافعها ومضارها، قال هشام: ولم؟ قال: لأن القلب باعث لهذه الحواس على ما يصلح له، فلمَّا لم يخلق الله منها انبعاثاً من نفسها استحال أن لا يخلق لها باعثاً يبعثها على ما خلقت له، إلا بخلق القلب، فيكون هو الباعث لها على ما تفعله، والمميز لها بين مضارها ومنافعها، فقال هشام: ويكون الإمام من الخلق بمنزلة القلب من سائر الحواس، إذ كانت الحواس راجعة إلى القلب لا إلى غيره، ويكون سائر الخلق راجعين إلى الإمام لا إلى غيره»[1].

المرحلة الثانية: الانغماس الفكري في الغنوصيات العرفانية، وحدث هذا بعد تراكمات غنوصية استحكم بناؤها بعد «جعفر الصادق»، وذلك حينما صاغوا عقيدتهم صياغة إخبارية في صورة صحف ورسائل مقدسة للأئمة، ظهرت في عهد إمامهم الثامن «علي الرضا»، فـ«إذا كان في عصر الصادق قد اكتمل التشيع مذهباً وعقيدة، فإنه في عصر الرضا قد اكتملت صياغة هذه العقائد المذهبية في عبارات ونصوص، تجد سبيلها السريع إلى الحفظ والتصديق وسرعة الإيمان، حتى يجتمع عليها المعتنقون فينشأ على حفظها الصغار ويرددون نصوصها الكبار»[2]، وتحت تأثير هذه

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، (٢/ ١٧١ ـ ١٧٢).

(٢) نظرية الإمامة، أحمد صبحي ص(٤٨٨).

المرحلة الغارقة في الغنوصية كتبت كتبهم النَّصيَّة المعتمدة؛ كـ«الكافي»، و«بحار الأنوار»، و«من لا يحضره الفقيه»، و«تفصيل وسائل الشيعة» وغيرها من كتب الرواية التي اكتظت بأخبار عرفانية أسطورية.

في هذه المرحلة ـ التي طبعت المذهب الإمامي بطابعها ولم يتمكّنوا من التخلُّص منها ـ نودي بإلغاء العقل والتسليم التام لأخبارهم، فالعقل عندهم حجاب للتَّلقِّي عن الأئمة، والإمامة بديل عن الأصلين العقليين الإجماع والقياس، والمعرفة مقصورة على الإمام، وعلى هذه جرت رواياتهم، منها ما رووه عن «جابر الجعفي» أن «موسى الكاظم» قال له: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية لتكون أولها في شيء وآخرها في شيء...»[1]، وفي «البحار» ـ أيضاً ـ عن «سفيان السمط» قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إن رجلاً يأتينا من قبلكم يعرف بالكذب فيحدث بالحديث فنستبشعه، فقال أبو عبد الله: يقول لك إني قلت لليل إنه نهار أو للنهار إنه ليل. قال: فإن قال لك هذا إني قلته فلا تكذب به فإنك إنما تكذبني»[2].

وقد كان أسياد تلك المرحلة هم «الإخباريون» ـ وهو

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي (٩٢/ ٩٥).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٢١١ ـ ٢١٢).

وصف منهجي مشهور في أدبيات الشيعة الإمامية، ويعنون به الذين «اقتصروا على الأخبار الواردة في الكتب الموثوقة في نظرهم، وجمدوا على ظواهرها، مدَّعين أن تلك الأخبار مقطوعة الصدور عن الأئمة، رغم ما فيها من اختلاف وتعارض، ومنعوا الاجتهاد، ولم يجيزوا التقليد، وعابوا على إخوانهم الأصوليين الاجتهاد، ورموهم بالخروج عن المذهب ومشايعة العامة - أهل السُّنَّة - وهاجموا علم الأصول، وحظروا الاشتغال به، مدَّعين أن مبانيه كلها عقلية، لا تعتمد على الأخبار»[1] وما زال لهم وجود في البحرين كما ذكره بعض الباحثين[2].

وفي هذه المرحلة أخذت «الإمامية» بتسويغ عرفانياتهم الغنوصية، من خلال النقل والرواية عن أئمتهم، ومن خلال النص القرآني الكريم، بواسطة «عقيدة الظاهر والباطن»، والحق أن هذه المرحلة منسجمة مع أصولهم العرفانية المناقضة للبرهنة العقلية، لكن المشكلة المنهجية ستثار في المرحلة الثالثة.

---

(١) العقل عند الشيعة الإمامية، رشدي عليان، دار السلام، بغداد، ط١، ١٣٩٣م، ص(٨٤).

(٢) انظر: مع الإثنى عشرية في الأصول والفروع، علي أحمد السالوس، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بالدوحة، ودار التقوى بلبيس، ط٤، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م (١/ ١٣٤).

المرحلة الثالثة: التأثر بالمعتزلة عقيدة ومنهجاً، في هذه المرحلة عادت مظاهر العقلانية بقوة، وانتعشت فيما بعد الحركة الأصولية المعتمدة على العقل، وذلك بفضل احتضانهم المذهب الاعتزالي الذي لم يكن تأثيره فيهم قاصراً على العقيدة حتى حولهم من مجسمة إلى معطلة، بل تعدَّاه إلى تأثيره المنهجي في الاهتمام بالإعمال العقلي.

لكن الإعمال العقلي الإمامي في هذه المرحلة لم يتجاوز أصولهم المعرفية المتمثلة في علوم الإمام السرية الباطنية، لكنه كان يدور حول ثلاثة أمور:

الأول: الأبحاث الأصولية في الفروع.

الثاني: عقلنة الأصول العقدية المتعقَّلة؛ كإثبات وجود الله وربوبيته.

والثالث: عقلنة قضاياهم العرفانية بأسلوب اعتزالي، مثل الاستدلال بفكرة «اللطف الإلهي» على إثبات العصمة للأئمة.

تحوُّلُ الإمامية عقيدةً من التجسيم إلى التعطيل، ومنهجاً من الجمود الإخباري إلى التفاعل الأصولي العقلي، حدث في أواخر المائة الثالثة كما أفاده ابن تيمية[1]، وكان ممثِّلو هذه المرحلة «ابن النوبختي» صاحب كتاب الآراء والديانات

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيمية (١/ ٤٥ ـ ٤٧).

ثم جاء من بعده «المفيد» في كتابه «أوائل المقالات»، ثم تتابع الإمامية على منهج هذه المرحلة إلى اليوم مروراً بـ«الشريف المرتضى» و«الرضى» و«الطوسي» و«ابن المطهر الحلي» إلى أعلام الإمامية في هذا العصر.

ويوصف أصحاب هذه المرحلة ـ في الأدبيات الإمامية ـ بـ«الأصوليين»، وهم الذين رفعوا العقل إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه كالمعتزلة، ويعتمدون على الاستنباط والاجتهاد وإعمال العقل[1]، وهذا أدَّى فيما بعد إلى حركة ارتداديَّة عن أصولهم الاعتقادية، أعني بها «حركة التصحيح»، التي أخرجت أعلاماً بارزين ينكرون تلك الغنوصيات الأسطورية، وعلى رأس هؤلاء «أبو الفضل البرقعي».

حاول بعض هؤلاء «الأصوليين» ـ بفضل تقاربهم من المعتزلة ـ أن يخفِّفوا من غلو أقوالهم العرفانية في التفسير، فانتهجوا كتابة تفاسير للقرآن بعيدة عن المنهج الباطني، وقريبة من منهج أهل السُّنَّة، وذلك مثل ما فعله «الطوسي» و«الطبرسي»[2]، وهذا بفضل المنهج البرهاني العقلي المناقض للمنهج العرفاني الغنوصي، **إلا أن خطورة هؤلاء الأصوليين تكمن في محاولة عقلنتهم عقائدهم العرفانية، والتي**

---

(١) انظر: مع الإثنى عشرية في الأصول والفروع، علي السالوس (١/ ١٣٤).

(٢) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيمية (٣/ ٢٤٩)، وأصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، القفاري (١/ ١٩٧ ـ ١٩٩).

لا تنسجم مع البرهنة العقلية، وهنا تبرز مشكلة منهجية بنيوية، تتمثل في الجمع بين الضدين «العرفان» و«البرهان»، العرفان القائم على المعرفة الإلهامية والسرية، وعلى الخلفية الفلسفية الأسطورية، والبرهان القائم على ضرورات العقل وضرورات الواقع المشهود!! وفي هذا الفصل أحاول مناقشة هذه المشكلة من خلال نموذج عقيدة الغيبية الكبرى عند الإمامية.

المبحث الأول

الجذور العرفانية لعقيدة الغيبة الكبرى

المراد بالغيبة الكبرى: هي اعتقاد الشيعة الإمامية باختفاء إمامهم الثاني عشر وتغيبه عن الأنظار، وذلك بعد انتهاء «البابية» والوكلاء الذين هم صلة ـ في نظر الإمامية ـ بين الإمام الغائب وأتباعه الشيعة في أثناء غيبته الصغرى.

وإذا أردنا أن نبحث جذور هذه العقيدة العرفانية، يجب أن نربطها بقضيتها الكلية، وهي «نظرية الإمامة» عند الشيعة الإمامية، فإذا كان الإمام ـ في العرفان الشيعي الإمامي ـ يختلف عن البشر في كثير من صفاته سواء في خَلْقِه، إذ خلق من «النور المحمدي» الأزلي، أم في علمه، إذ يعلم ما كان وما يكون وما هو كائن لا يخفى عليه شيء، أم في كونه أماناً للأرض وأهلها، أم في كونه معصوماً من الذنوب، فإذا كان الإمام بتلك المثابة، فإنه لا يجوز عليه ما يجوز على البشر، وهذه عين الخلفية الفلسفية الأسطورية لعقيدة الغيبة الكبرى العرفانية.

فإمامهم المنتظر ليس كالبشر، يختفي في سرداب من سراديب سامراء ولا يمكن العثور عليه، تطول غيبته ويطول عمره أكثر من ألف ومائتي عام، ولربما يطول إلى آلاف السنين إلى تحين المصلحة في خروجه ورجوعه، وهو ليس كالبشر حتى في ولادته وفي نموه، إذ يذكرون عنه أنه حينما ولد «سقط... من بطن أمه جاثياً على ركبته، رافعاً سبابته إلى السماء ثم عطس فقال: الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله، زعمت الظلمة أن حجة الله داحضة، لو أذن لنا في الكلام لزال الشك»[1]، ثم إنه عرج إلى السماء بواسطة طيور خضر، وحينما تبكي الأم نرجس [وهي أم إمامهم الغائب] خوفاً على ولدها يجيبها الحسن [والد الإمام الغائب] بقوله: «سيعاد إليك كما رد موسى إلى أمه»[2].

وفي رواية عن «حكيمة بنت محمد» قالت: «لما كان بعد أربعين يوماً [تعني: من مولده] دخلتُ على أبي محمد عليه السلام فإذا مولانا الصاحب يمشي في الدار فلم أرَ وجهاً أحسن من وجهه، ولا لغة أفصح من لغته، فقال أبو محمد عليه السلام هذا: المولود الكريم على الله عز وجل، فقلت: سيدي أرى من أمره ما أرى وله أربعون يوماً، فتبسَّم وقال:

---

(١) إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة، القمي، بواسطة أصول الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، القفاري (٢/ ٨٤٣).

(٢) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، القفاري (٢/ ٨٤٣).

يا عمتي أما علمت أنَّا معاشر الأئمة ننشأ في اليوم ما ينشأ غيرنا في السنة»[1]، وفي رواية أخرى قال: «إن الصبي منَّا إذا كان أتى عليه شهر كان كمن أتى عليه سنة، وإن الصبي منَّا يتكلَّم في بطن أمه، ويقرأ ويعبد ربه ﷻ عند الرضاع، تطيعه الملائكة، وتنزل إليه صباحاً ومساءً»[2].

والعجب أن هذه الفكرة الأسطورية العرفانية أصبحت أصلاً من أصول الشيعة الإمامية «الأصوليين» منهم و«الأخباريين»، أفردوا لها مؤلَّفات كثيرة جداً، من أهمها «الغيبة» لـ«أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي»، و«الغيبة» لـ«محمد النعماني»، و«تاريخ الغيبة الصغرى» لـ«محمد الصدر»، و«ظاهرة الغيبة ودعوى السفارة في ظل إمامة المهدي المنتظر» لـ«الميرزا محسن آل عصفور».

وسبب هذا الاهتمام الكبير بتلك الفكرة العرفانية ـ ولا سيما الأصوليين منهم ـ هو تثبيت مذهبهم الإمامي، إذ من لوازم إنكار وجود الإمام المنتظر انهيار مذهبهم من أساسه، الذي ينطلق من مبدأ استحالة خلو الأرض من الإمام، فـ«فكرة غيبة الإمام كانت هي القاعدة

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٨٤٤).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

التي قام عليها كيان الشيعة بعد التصدُّع، وأمسكت ببنيانه عن الانهيار»[1].

لم تكتف «الإمامية» بإضفاء الغموض على ولادة إمامهم الغائب وغيبته ـ وإن كانوا يجعلونها من أسرار قداسة الإمام المنتظر ـ بل جعلوا له السلطة أثناء غيبته، فغيبته ـ عندهم ـ ليست مجرد غيبة، ولا تعني انقطاع سلطته عن الناس والحياة، فهو حي ويتصرف بأمور شيعته، ويمكن مراسلته، ويمكن أن يراه من بلغ درجة عالية في الطهارة والإيمان!!.

فكيف ولد؟ وكيف غاب؟ وكيف يتصل به شيعته وهو غائب؟، وهل يمكن أن يغيب تلك السنوات الطوال والأزمنة المديدة؟، كيف هي حياته وتنقلاته؟!، هذا الأسئلة وغيرها أخذت تُلحُّ على العقول، حتى أحدثت في المذهب الإمامي هزةً ورجوعاً إلى العقلانية بتكذيب تلك الأسطورة، وهذه الهزة تبينها الرواية التالية، وهي أن بعض أصحاب جعفر دخل عليه باكياً كالثكلى؛ لأنه نظر في كتاب «الجفر»، المشتمل على علم البلايا والمنايا، وعلم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فقال: «تأملت فيه مولد قائمنا عليه السلام وغيبته وإبطاءه وطول عمره وبلوى المؤمنين من بعده في ذلك

(١) مسألة التقريب بين أهل السُّنَّة والشيعة، القفاري، دار طيبة، الرياض، ط٥، ١٤١٨هـ (١/ ٣٥٠).

الزمان، وتولد الشكوك في قلوب الشيعة من طول غيبته وارتداد أكثرهم عن دينه...»[1].

ويؤكِّد تلك الردة العقلية عن بعض قضاياهم العرفانية شيخهم «النعماني» ـ وهو في القرن الثالث ـ إذ يقول: «فإنا رأينا طوائف من العصابة المنسوبة إلى التشيع، المنتمية إلى نبينا محمد وآله صلى الله عليهم ممن يقول بالإمامة... قد تفرقت كلمتها وتشعبت مذاهبها واستهانت بفرائض الله ﷻ، وخفت إلى محارم الله تعالى، فطال بعضهم غلواً، وانخفض بعضهم تقصيراً، وشكوا جميعاً إلا القليل في إمام زمانهم وولي أمرهم وحجة ربهم... للمحنة الواقعة بهذه الغيبة»[2].

ومما يزيد تلك القضية العرفانية غموضاً، بل وتناقضاً أنهم علَّقوا عدم خروجه من مخبئه بخوفه من القتل، ولولا خوفه من القتل لخرج إلى شيعته ناصراً لهم، ولذلك يقول «الطوسي» شيخ طائفتهم: «لا علة تمنع من ظهور المهدي إلا خوفه على نفسه من القتل؛ لأنه لو كان غير ذلك لما ساغ له الاستتار وكان يتحمل المشاق والأذى، فإن منازل الأئمة وكذلك الأنبياء إنما تعظم

---

(١) الغيبة، الطوسي، بواسطة أصول الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، القفاري (٢/٧٥٨).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

لتحملهم المشاق العظيمة في ذات الله»[1].

لكن ألا يمكن لهذه العلة أن تنتفي ـ طول تلك الأزمنة المديدة ـ ولا سيما في دولهم وحكوماتهم!! ثم كيف يخاف هذا الإمام على نفسه القتل وهو من الأئمة الذين يعلمون متى يموتون، ولا يموتون إلا باختيار منهم كما تزعمه الإمامية؟!![2].

ولا ريب ـ عندي ـ أن فكرة «الغيبة الكبرى» وما تتضمَّنه من أساطير وتهاويل، فكرة غنوصية بامتياز، وهي من آثار «الغنوص» الذي امتزج بالشيعة الإمامية من ناحية أصولهم المعرفية، ومن زاوية رؤيتهم الفلسفية الأسطورية، وهي في الأساس قائمة على الفكرة الغنوصية القديمة «فكرة الخلاص»، التي تتنوع بحسب الفلسفة التي تتضمنها، فهي في الغنوصية الفارسية وغيرها، تعني خلاص الروح من المادة التي تمثل الظلام إلى الاتحاد مع الإلـٰه اتحاداً جوهرياً، وهي في الغنوصية النصرانية تعني خلاص العالم من ظلم الإنسان وفتكه بأخيه برجوع المسيح، وهي في الفكر الشيعي الإمامي خلاص الشيعة الإمامية من الظلم المسلَّط عليهم من النواصب، وبداية حياتهم العزيزة الكريمة، وذلك برجوع إمامهم المهدي المنتظر.

---

(١) الغيبة، الطوسي، بواسطة مسألة التقريب بين أهل السُّنَّة والشيعة، القفاري (١٠٣/٢).

(٢) انظر: الأصول من الكافي، الكليني (٢٥٨/١).

ويدل على غنوصيَّة هذه الفكرة تتابع المذاهب الغنوصية على ادِّعائها وتبنيها، ففي إطار الفرق المنتسبة للإسلام ادعت السبئية ـ التي تعود إلى ابن سبأ اليهودي ـ «أن علياً لم يقتل ولم يمت، ولا يقتل ولا يموت حتى يسوق العرب بعصاه، يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً»[1]، ولذلك يقول «ابن سبأ»: ـ لما بلغه موت علي مخاطباً ناعيه ـ: «كذبت لو جئتنا بدماغه في سبعين صرة، وأقمت على قتله سبعين عدلاً لعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل ولا يموت حتى يملك الأرض»[2].

وانتقلت هذه الفكرة الغنوصية إلى الفرقة «الكيسانية»، فقد ادَّعت أن إمامها «محمد ابن الحنفية» حي لم يمت، وهو في جبل رضوى بين مكة والمدينة، عن يمينه أسد وعن يساره نمر موكلان به يحفظانه إلى أوان خروجه وقيامه، وقالوا: إنه المهدي المنتظر[3]، وهكذا فقد شاعت تلك الفكرة الغنوصية في فرق الشيعة عموماً، فبعد وفاة كل إمام تظهر فرقة من أتباعه تدعي فيه تلك الدعوى الأسطورية، ولذلك يقول «السمعاني»: «ثم إنهم في انتظارهم الإمام الذي انتظروه

---

(١) المقالات والفرق، القمي، تصحيح وتعليق: محمود جواد مشكور، حيدري، طهران ١٩٦٣م، ص(١٩ ـ ٢٠).

(٢) المصدر السابق ص(٢١).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي ص(٣٩).

مختلفون اختلافاً يلوح عليه حمق بليغ»[1].

ولكن صورة الغيبة عند «الإثنى عشرية» أضحت أشدَّ غنوصية من صورتها عند الفرق الشيعية الغلاة، ووجه ذلك أنه إذا كانت شخصية «علي» وابنه «محمد» واقعيتين لا ريب في وجودهما، فإن شخصية الإمام المنتظر وهمية «طوباوية» على حد قول ابن تيمية: «ليس له عين ولا أثر، ولا يعرف له حس ولا خبر، ولم ينتفع به أحد لا في الدنيا ولا في الدين...»[2]، فإذا كان «علي» وابنه «محمد» قد خالطا الناس وخالطوهم وتعاملوا معهم، فمن رأى إمام الشيعة الثاني عشر؟ فضلاً عمن خالطه وتعامل معه، إنها غنوصية غارقة في الخرافة، ولذلك يقول بعض الباحثين: «الأسطورة التي نشرتها الكيسانية عن غيبة محمد ابن الحنفية في جبل رضوى، وأنه حي، يلهم العبادة والتسبيح، تعود في صورة غنوصية أو أشد في عقائد الإثنى عشرية»[3].

والحق أن لجذور تلك الفكرة العرفانية بعداً سحيقاً في الغنوصية الوافدة على الفرق المنتسبة للإسلام، يردُّها بعضهم إلى الغنوصية اليهودية، منهم المستشرق «جولد تسهير»[4]،

---

(١) الأنساب (١/ ٣٤٥)، بواسطة أصول مذهب الشيعة الإمامية، القفاري (٢/ ٨٢٥).

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيمية (٤/ ٢١٣).

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٢/ ٢١٧).

(٤) انظر: نظرية الإمامة، أحمد صبحي ص(٣٩٩).

ومن قبله ابن حزم، إذ يقول: «سار هؤلاء الشيعة في سبيل اليهود القائلين: . . . إن إلياس ﷺ وفنحاس بن العازر بن هارون ﷺ أحياء إلى اليوم»[1]، والأقرب أن جذورها ممتدة إلى الغنوصيات الفارسية، إذ كانت الدعوة إلى تلك الفكرة شائعة في الأديان المجوسية، مثل ما يدَّعيه بعض المجوس أن لهم منتظراً حيّاً باقياً مهدياً من ولد «بشتاسف» ابن «بهراسف»، يقال له: «أبشاوثن»، وأنه في حصن عظيم بين خراسان والصين[2].

وفي أيام أبي مسلم الخراساني ظهر مجوسي يقال له: «فريد بن ماه قروذين» ادعى النبوة، وقد قتله «أبو مسلم»، ولكن أتباعه اعتقدوا غيبته فهم ينتظرون نزوله إليهم كما صعد ويزعمون أنه سينتقم من أعدائه[3]، وقد ذكر «المقدسي» في كتابه «البدء والتاريخ» أن «المقنع الخراساني المجوسي» - الذي ادَّعى حلول الإلـٰه فيه، وأباح لأتباعه الأموال والفروج على الطريقة المزدكية المجوسية، قد وعد أصحابه برجعته، وذلك بأن تتحول روحه إلى رجل أشمط على برذون أشهب، وأنه يعود إليهم سنة كذا ويملِّكُهم الأرض، وهم ينتظرونه

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ٣٧).

(٢) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (١/ ١٧٩).

(٣) انظر: الآثار الباقية عن القرون الخالية، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، إعادة طباعته مكتبة المتنبي، بغداد ص(٢١٠ - ٢١١).

ويسمَّون المبيضة[1]، ومن ذلك ما يعتقده المغول «أن «تيمورلنك» أو «جنكيزخان» قد وعد قبل موته بعودته إلى الدنيا، لتخليص قومه من نير الحكم الصيني، وفي الأساطير الفارسية ينتظر المجوس «أشيد بابي» أحد أعقاب زرادشت»[2].

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار.(١/٢٠٨).

(٢) نظرية الإمامة، أحمد صبحي ص(٣٩٨).

المبحث الثاني

البرهنة الإمامية العقلية على الغيبة الكبرى

بعد تأثر «الشيعة الإمامية» بالاعتزال عقيدة ومنهجاً، بدأت حركة «الأصوليين» في الظهور ـ كما أوضحته سابقاً ـ وتكفَّل الاتجاه العقلاني في الإمامية بتسويغ وعقلنة أصولهم العرفانية المتأثرة بالغنوصيات القديمة، وهنا تكمن الخطورة ويبرز الإشكال، فالخطورة من جهة تزويق الأسطورة وتجميل الخرافة بلباس العقل والعقلانية، والإشكال من جهة التعسف الحاصل في الجمع بين منهجين متنافرين متضادين، وهما: البرهان العقلي، والعرفان الغنوصي، وذلك بتركيب القضايا العرفانية على منهج العقلانية.

انتهج هذا النهج التلفيقي بعض الإمامية، لا سيما في هذا العصر، أبرزهم شخصان، الأول: «محمد باقر الصدر»، والثاني: «محمد جواد مغنية»، لكن الأول منهما أعمق فكراً وأقوى أثراً، لامتهانه الفلسفة العقلية وعلومها، وإن الباحث

ليعجب وحق له العجب من أسر عقلية «الصدر» الجبارة في سجن أوهام وخرافة الغنوصية!!، على أن هناك أشخاصاً ينتمون لفكره ولا يملكون قدراته العقلية، ومع ذلك لم يرضوا بأن تكون عقولهم أسيرة ذليلة للخرافة؛ كبعض أعلام حركات التصحيح، مثل «البرقعي» و«الكاتب».

وفي سياق هذا المبحث سأناقش أدلة «محمد باقر الصدر» العقلية على إثبات وجود «المهدي المنتظر» في غيبته الكبرى المزعومة، وقد قرر تلك الأدلة العقلية في بحث له مختصر أسماه «بحث حول المهدي» مطبوع وملحق بمقدمة كتاب «تاريخ الغيبة الصغرى»[١].

قرر في أوائل هذا البحث دعوى صاغها بقوله: «... الإسلام حوَّل الفكرة [أي: فكرة غيبة المهدي ورجوعه] من غيب إلى واقع، ومن مستقبل إلى حاضر، ومن التطلُّع إلى منقذ تتمخَّض عنه الدنيا في المستقبل البعيد المجهول إلى الإيمان بوجود المنقذ فعلاً...»[٢].

فالبحث يتعلق ـ على حد تعبير الصدر ـ «بوجود المنقذ فعلاً»، لكننا نفاجأ بأن «الصدر» نقل البحث من الوجود الفعلي الخارجي إلى الإمكان العقلي والتنظيري، فقد صاغ

---

(١) تاريخ الغيبة الصغرى، محمد الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

(٢) بحث حول المهدي، الصدر، ص(١٧).

مشكلة وجوده صياغة ذهنية عقلية، إذ طفق يبين ـ في سياق إثبات وجوده ـ عدم استحالة تصور وجود المهدي طول تلك السنين والقرون!!، وهذه حيدة منكرة إذا علمنا بأن هناك بوناً شاسعاً بين الإمكان الذهني والوجود الخارجي، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

ومحصَّل أدلة «الصدر» العقلية على وجود المهدي المنتظر أمران، وهما: **الإمكان والإعجاز**، أما **الإمكان** فقد قسَّمه إلى ثلاثة: وهي الإمكان المنطقي أو الفلسفي، والمراد به الإمكان العقلي المجرَّد، ثم الإمكان العملي، والإمكان العلمي[1]، ويبدو أن الصدر استوحى هذا التقسيم من تقسيم الدكتور «زكي نجيب محمود» للاستحالة المنطقية ـ في سياقه تقرير مبدأ التحقق الوضعي المنطقي ـ إذ قسَّمها إلى استحالة منطقية، وهي تقابل الإمكان المنطقي أو الفلسفي عند «الصدر»، واستحالة تجريبية، وهي تقابل الإمكان العلمي، واستحالة فنية، وهي تقابل الإمكان العملي[2]، وتوظيف «الصدر» لأقسام الاستحالة المنطقية عند زكي نجيب محمود ليس بغريب إذا علمنا مدى استفادة «الصدر» من تراث الدكتور زكي، فقد عبَّر «الصدر» نفسه عن بعض أوجه هذه

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦).

(٢) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص(٨٩).

الاستفادة بقوله: «أنا أعتزُّ بما جاء فيه [أي: كتاب المنطق الوضعي] عن الاحتمال، ولا أزال أرجع إليه، وأستفيد منه»[1].

والمقصود: أن أدلة الصدر العقلية على إثبات وجود المهدي نوعان: النوع الأول: الإمكان، والنوع الثاني: الإعجاز، وسنناقش هذا بالتفصيل إن شاء الله.

النوع الأول: الإمكان، وهو ثلاثة أقسام ـ كما مضى تقريره ـ:

أولاً: الإمكان المنطقي أو الفلسفي، بَيَّن «الصدر» مراده بهذا الدليل بقوله: «أقصد بالإمكان المنطقي أو الفلسفي أن لا يوجد لدى العقل وفق ما يدركه من قوانين قبلية ـ أي: سابقة على التجربة ـ ما يبرر رفض الشيء والحكم باستحالته»[2].

ويمضي شارحاً هذا الدليل بقوله: «فوجود ثلاث برتقالات تنقسم بالتساوي وبدون كسر إلى نصفين ليس له إمكان منطقي؛ لأن العقل يدرك ـ قبل أن يمارس أي تجربة ـ أن الثلاثة عدد فردي وليس زوجاً، فلا يمكن أن تنقسم

---

(١) الاستقراء والمنطق الذاتي، يحيى محمد، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص(٤٢).

(٢) بحث حول المهدي، محمد باقر الصدر، ص(٢٨).

بالتساوي؛ لأن انقسامها بالتساوي يعني كونها زوجاً، فتكون فرداً وزوجاً في وقت واحد، وهذا تناقض، والتناقض مستحيل منطقياً، ولكن دخول الإنسان في النار دون أن يحترق، وصعوده للشمس دون أن تحرقه الشمس بحرارتها ليس مستحيلاً من الناحية المنطقية، إذ لا تناقض في افتراض أن الحرارة لا تتسرب من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل حرارة، وإنما هو مخالف للتجربة، التي أثبتت تسرب الحرارة من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل حرارة إلى أن يتساوى الجسمان في الحرارة»[1].

ثم يصل بهذا الدليل إلى نتيجته المنطقية، التي صاغها بقوله: «ولا شك في أن امتداد عمر الإنسان آلاف السنين ممكن منطقياً؛ لأن ذلك ليس مستحيلاً من وجهة نظر عقلية تجريدية، ولا يوجد في افتراض من هذا القبيل أي تناقض؛ لأن الحياة كمفهوم لا تستبطن الموت السريع ولا نقاش في ذلك»[2].

لكن المفارقة المنهجية التي وقع بها «الصدر» هي محاولته اليائسة بأن يستدل على إثبات وجود المهدي في الخارج بإمكان تصوره ذهنياً، مع أنه لا تلازم بين الإمكان

(١) المصدر السابق، ص(٢٨ ـ ٢٩).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٩).

الذهني والوجود الخارجي، فإنه يمكن للذهن أن يتصور جبالاً من ذهب وألماس، وبحاراً من زئبق، فهل يعني هذا وجودها في الخارج أي في الواقع؟!!، فدليل الإمكان المنطقي لا علاقة له بمورد النزاع، إذ مورد النزاع وجود المهدي وجوداً خارجياً لا وجوداً ذهنياً، فالإمكان المنطقي لوجود المهدي يعني عدم استحالته في العقل، وعدم الاستحالة العقلية لا تقتضي ثبوته وإمكانه الخارجي.

والحق أن الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وإثبات الواقع الخارجي بمجرد الإمكان الذهني أصل عرفاني، وقع فيه كثير من الفلاسفة المتأثرين بالعرفان؛ كـ«ابن عربي» الصوفي العرفاني، وكـ«ابن سينا» و«الفارابي» اللذين لم تسلم فلسفتهما من التأثيرات العرفانية، فـ«ابن عربي» ـ على سبيل المثال ـ يثبت ما يسميه «أرض الحقيقة» بمجرد إدراكه الذهني وتصوراته وتخيُّلاته، ولكن هناك فرق شاسع بين المُثُل الخيالية وحقائق الواقع الخارجي، ولذلك يقول ابن تيمية ـ في سياق تفريقه بين الإدراك الذهني وحقيقة المدرك في الخارج ـ: «... لكن تلك الأمور مُثلٌ خيالية، ليست حقائق موجوده في أنفسها، وقد يشتبه على بعض الناس ما يتخيَّله فيه، فيظنه موجوداً في الخارج، وطائفة من فلاسفة الصوفية؛ كابن عربي، يسمِّي هذا أرض الحقيقة، ويذكر فيه من العوالم وأنواعها وأقدارها ما يطول وصفه،

وذلك أن الخيال لا حدَّ له، بل تخيلات النفوس لما ليس له وجود في الخارج أعظم من أن تحصر.

فهؤلاء الضالون قالوا: هذا أرض الحقيقة، وهو عالم الخيال وقد يشتبه على بعضهم فيظنه في الخارج، ويتخيل لهم فيه مدائن ورجال وعوالم، كما يتخيَّل للنائم، ويتخيَّل لأحدهم أنه صار إلـٰهاً ونبيّاً، أو أنه المهدي، أو خاتم الأولياء، إلى غير ذلك مما يطول وصفه، ويعرض للممرورين وغيرهم من التخيلات الباطلة ما يطول وصفه»[1].

وهكذا الشأن عند الفلاسفة الذين جعلوا الغيب من باب المعقول لا من باب المحسوس، استناداً منهم على الرؤية المنهجية التي تخلط بين التصور العقلي والوجود الخارجي، فجعلوا الأمور العقلية ثابتة في الخارج، وزعموا أنها هي الغيب الشرعي مثل نظرية «العقول العشرة» عند «الفارابي» و«ابن سينا»، ولذلك يقول ابن تيمية منبِّهاً إلى هذا الخطأ المنهجي: «وجماع أمرهم أنهم جعلوا الأمور العقلية التي لا تكون ثابتة إلا في العقل ـ كالمطلقات الكلية ونحوها ـ أموراً موجودة ثابتة في الخارج، وزعموا أن هذا هو الغيب الذي أخبرت به الرسل، وذلك ضلال»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (١٠/١٠٨ ـ ١٠٩).

(٢) المصدر السابق، (٩/١٤).

ويعود منهج إثبات الواقع الخارجي بمجرد الوجود الذهني إلى جذور بعيدة في الغنوصية العرفانية، ألا وهي «الفلسفة الفيثاغورية»، التي جعلت للأعداد وجوداً خارجياً، وقد تسرَّب هذا المنهج العرفاني إلى الفلاسفة العقليين بعد الفيثاغورية، مثل «أفلاطون» في «نظرية المثل» وكذلك «أرسطو» ومن بعده من الفلاسفة كـ«ابن سينا»[1] وليس هذا بغريب فله نظائر منها «نظرية الفيض» التي هي نظرية عرفانية بامتياز تبنتها «الأفلاطونية المحدثة» ـ كما سبق بيانه ـ وتلقفها بعض الفلاسفة العقليين، أمثال «ابن سينا» و«الفارابي»، ومنها فكرة «الوجود المطلق»، التي ترجع إلى الفكر الغنوصي الصابئي كما يراه ابن تيمية[2].

فالخلط بين الإمكان الذهني والواقع الخارجي ـ الذي اعتمده الصدر في محاولة إثبات وجود المهدي في الخارج ـ ليس أصلاً عرفانياً فحسب، بل هو ـ أيضاً ـ أصل سفسطائي، ولذلك يقول ابن تيمية: «. . . لكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة»[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٩/ ١٢٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، (٢/ ٨٣، ٨٥، ٩١ـ ٩٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (٣/ ٣٦٥).

فإمكانية تصور وجود المهدي ذهنياً طيلة تلك القرون المتطاولة لا يناقض الضرورة العقلية المحضة، ونحن مع «الصدر» في قوله: «لا نقاش في ذلك»[1] لكن هذا ليس مورد النزاع، إذ مورد النزاع وجوده في الخارج، وأما استدلاله على وجوده في الخارج بالإمكان الذهني، فهو استدلال غير عقلي، بل هو عرفاني بني على سفسطة، إذ لا تلازم بين الإمكان الذهني والوجود الخارجي، والدليل ـ كما هو معروف ـ لا بد أن يقوم على نظرية التلازم بين الدليل والمدلول، وإذا أردنا أن نثبت الحقائق الخارجة الموجودة المعينة بالعقل، فلا بد للعقل من معاضدة الحواس، إذ لا يمكن للعقل أن يؤدِّي وظائفه المعرفية من التصور والتصديق إلا بالحس، «فإذا اجتمع الحس والعقل أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام. . . . وهذا اعتبار العقل وقياسه»[2].

فالاعتبار العقلي «إنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس»[3]، فيستحيل أن يثبت العقل وجود الغيوب ـ لا سيما الغيوب المتعقَّلة ـ إلا بأثر من حس، كما أنه لا يمكن أن

(١) بحث حول المهدي، الصدر، ص(٢٩).

(٢) نقض المنطق، ابن تيمية، تصحيح: محمد حامد الفقي، المكتبة العلمية، بيروت، ص(٢٠٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (٧/ ٣٢٤).

يتصور شيئاً إلا في حدود المحسوس به، فالعقل يتوصل إلى إثبات وجود الله ـ مثلاً ـ بآثاره المشاهدة المحسوسة، ويستند في ذلك على مبدأ عقلي أولي، ألا وهو «مبدأ السببية» القائل: إن لكل شيء سبباً يتوقف وجوده عليه، وحقيقة هذا المبدأ الأولي: هو الاستدلال العقلي بالمحسوس به على ما وراء المحسوس به من الغيوب، وهو المبدأ الوحيد الذي ينتج معرفة خارجية، وذلك لتعلقه بالخارج، فتعيين الشيء شرط في دلالة الأقيسة العقلية عليه؛ لأن مجرد الأقيسة العقلية لا تثبت إلا مطلقاً ما لم يتقدمها معرفة عين المثبت، وعين المثبت إما أن يدل عليه النقل الصحيح أو الفطرة أو العقل بواسطة الحس.

وبناءً على ما تقدم نتسآءل كيف يمكن للعقل أن يثبت وجود المهدي المنتظر، الذي لا أثر له ولا حس، ولا دلائل نظرية أو نقلية قطعية، يمكن للعقل أن يتكئ عليها في إثباته؟! إن العقل لا يمكن أن يثبت وجود خرافة ووهم لا دلائل حسية تدل عليه، نعم. يمكن للعقل أن يتصور وجودهً، لكن لا يمكن أن يثبت وجوده الخارجي، وأظن أن هذا المعنى هو الذي أشار إليه ابن تيمية ـ في سياق إبطاله وجود المهدي ـ إذ يقول عنه: «ليس له عين ولا أثر، ولا يعرف له حس ولا خبر، لم ينتفع به أحد لا في الدنيا ولا في الدين، بل حصل باعتقاد وجوده من الشر والفساد ما لا يحصيه إلا رب

العباد»[1]، فليست مسألة «وجود المهدي» عقلية محضة، بل هي حسية في الأصل، عندئذٍ تتسلط عليها الأسئلة الوجودية، مثل: أين هو؟ وكيف هو؟ وبماذا يعرف؟ وكم عمره؟، ولا تتجه إليها الأسئلة العقلية المجردة، التي تدور في الأذهان بعيداً عن الواقع الخارجي[2].

ثانياً: الإمكان العملي، ويقصد به الصدر «أن يكون الشيء ممكناً على نحو يتاح لي أو لك، أو لإنسان آخر فعلاً أن يحققه، فالسفر عبر المحيط، والوصول إلى قاع البحر، والصعود إلى القمر، أشياء أصبح لها إمكان عملي فعلاً، فهناك من يمارس هذه الأشياء فعلاً بشكل وآخر»[3].

وهذا النوع من «الإمكان» لا علاقة له بمسألة إثبات وجود المهدي ـ وإنما ذكره إتماماً لقسمة الإمكان ـ وسبب ذلك أن مكث الإنسان طيلة مئات السنين لم يتحقق وقوعه في زمننا، فلا يمكن أن يتاح لي أو لك، فهو ليس كالسفر عبر المحيط، أو الوصول إلى قاع البحر، أو الصعود إلى القمر، فإذا لم يتح للناس، فلا يمكن أن يكون إمكاناً عملياً يُستدل به على طول حياة المهدي المزعوم، وهذا هو الذي اعترف به «الصدر» نفسه، إذ يقول: «لا شكَّ أيضاً ولا نقاش في أن

---

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيمية، (٤/ ٢١٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١٠/ ٢٧٣).

(٣) بحث حول المهدي، ص(٢٦).

هذا العمر الطويل ليس ممكناً إمكاناً عملياً، في نحو الإمكانات العملية للنزول إلى قاع البحر، أو الصعود إلى القمر، ذلك لأن العلم بوسائله وأدواته الحاضرة فعلاً، والمتاحة من خلال التجربة البشرية المعاصرة، لا تستطيع أن تمدد عمر الإنسان مئات السنين...»[1].

ثالثاً: الإمكان العلمي، ويقصد به وجود «أشياء قد لا يكون بالإمكان عملياً لي أو لك أن نمارسها فعلاً بوسائل المدنية المعاصرة، ولكن لا يوجد لدى العلم، ولا تشير اتجاهاته المتحركة إلى ما يبرر رفض إمكان هذه الأشياء ووقوعها وفقاً لظروف ووسائل خاصة، فصعود الإنسان إلى كوكب الزهرة لا يوجد في العلم ما يرفض وقوعه، بل إن اتجاهاته القائمة فعلاً تشير إلى إمكان ذلك، وإن لم يكن الصعود فعلاً ميسوراً لي أو لك... فالصعود إلى الزهرة ممكن علمياً وإن لم يكن ممكناً عملياً فعلاً...»[2].

ثم أخذ يبين إمكانية إطالة عمر الإنسان علمياً، وربط هذه الإمكانية بالتفسير «الفيسيولوجي» لظاهرة الشيخوخة لدى الإنسان، وذكر لها تفسيرين:

الأول: أن الشيخوخة «نتيجة صراع مع عوامل خارجية؛

(١) المصدر السابق، ص(٢٩ ـ ٣٠).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٧).

كالميكروبات أو التسمم الذي يتسرب إلى الجسم من خلال ما يتناوله من غذاء مكثف، أو ما يقوم به من عمل مكثف أو أي عامل آخر؟»[1]، ويمكن للعلم - في نظره - أن يتغلَّب على ظاهرة الشيخوخة، ومن ثم إطالة عمر الإنسان «إذا عُزلت الأنسجة التي يتكون منها جسم الإنسان عن تلك المؤثرات المعينة أن تمتد بها الحياة، وتتجاوز ظاهرة الشيخوخة، وتتغلب عليها نهائياً»[2].

الثاني: أن الشيخوخة «قانون طبيعي، يفرض على أنسجة جسم الإنسان وخلاياه بعد أن تبلغ قمة نموها أن تتصلب بالتدريج، وتصبح أقل كفاءة للاستمرار في العمل، إلى أن تتعطل في لحظة معينة حتى لو عزلناها عن تأثير أي عامل خارجي»[3]، ويقرر «الصدر» أنه يمكن للعلم أن يؤجِّل «هذا القانون بخلق ظروف وعوامل معينة. . .»[4]، ويمضي قائلاً: «ولئن لم يتح للعلم أن يمارس فعلاً هذا التأجيل، بالنسبة إلى كائن معقد معين كالإنسان، فليس ذلك إلا لفارق درجة بين صعوبة هذه الممارسة بالنسبة إلى الإنسان وصعوبتها بالنسبة إلى أحياء أخرى»[5].

---

(١) المصدر السابق، ص(٣٠).
(٢) المصدر السابق، ص(٣١).
(٣) المصدر السابق، ص(٣٠).
(٤) المصدر السابق، ص(٣٢).
(٥) المصدر السابق، ص(٣٢ ـ ٣٣).

ويصل إلى النتيجة التي يريد تقريرها قائلاً: «وعلى هذا الضوء نتناول عمر المهدي عليه الصلاة والسلام، وما أحيط به من استفهام أو استغراب، ونلاحظ: أنه بعد أن ثبت إمكان هذا العمر الطويل منطقياً وعلمياً، وثبت أن العلم سائر في طريق تحويل الإمكان النظري إلى إمكان عملي تدريجياً لا يبقى للاستغراب محتوى...»[1].

ويجيب عن إيرادٍ يَرِد على ما قرره، يمكن صياغته في السؤال التالي: إذا كان طول العمر ممكناً علمياً، فكيف يطول عمر المهدي وهو قد سبق العلم في طول عمره؟!.

هنا ينقل «الصدر» البحث إلى مجال آخر، إذ علَّقَه بقدرة الله، ونقله إلى باب الإعجاز، ففي سياق تقريره عظمة الإسلام وقدرة الله في سبق العلم وحركته يقول متسائلاً تساؤلاً تقريرياً: «... فلماذا نستكثر على مرسل هذه الرسالة ﷻ أن يسبق العلم في تصميم عمر المهدي؟»[2].

ولا ريب أن مجاوزة إنسانٍ ما، أكثر من ألف عام، مع احتمال زيادة عمره آلاف السنين مستحيل استحالة مركبة من جهة الشرع، ومن جهة العقل والتجربة الحسية، فما بالك إذا

(١) المصدر السابق، ص(٣٣ ـ ٣٤).

(٢) المصدر السابق، ص(٣٥).

كان هذا الإنسان صاحب الألف عام، الذي لا تجري عليه السنن الكونية من الشيخوخة والهرم، مختفياً في جماعة من أتباعه يدبر أمورهم ويراقبهم، وربما راسلوه وهم لا يشعرون به ألبتة؟!!

وهذه الاستحالة ـ كما أشرت إليها ـ مركبة من الاستحالة الشرعية والاستحالة العقلية التجريبية، وإليك بيانها:

الأولى: الاستحالة الشرعية، فقد بيَّن النبي ﷺ سُنَّة الله الكونية في أمته، فقد روى البخاري وغيره أن عبد الله بن عمر قال: صلى بنا النبيُّ ﷺ العشاء في آخر حياته فلمَّا سلَّم قام، فقال: «**أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد**»[1]، وفي شرح هذا الحديث «قال ابن بطال: إنما أراد رسول الله ﷺ أن هذه المدة تخترم الجيل الذي هم فيه، فوعظهم بقصر أعمارهم، وأعلمهم أن أعمارهم ليست كأعمار من تقدم من الأمم، ليجتهدوا في العبادة، وقال النووي: المراد أن كل من كان تلك الليلة على الأرض لا يعيش بعد هذه الليلة أكثر من مائة سنة، سواء قَلَّ عمره قبل ذلك أم لا، وليس فيه نفي حياة

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ١٢١)، والبخاري في صحيحه كتاب العلم، باب السمر في العلم برقم (١١٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة برقم (٢٥٣٧).

أحد يولد بعد تلك الليلة مائة سنة»[1]، وقد أكد النبي ﷺ هذا المعنى في حديث آخر، وهو ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**أعمار أمتي ما بين الستين إلى السبعين، وأقلهم من يجوز ذلك**»[2].

إن قانون الشيخوخة الموصل إلى الفناء والموت قانون صارم، وهو من مقتضيات سنن الله الكونية، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾ [الروم: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِى ٱلْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [يس: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا۟ شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوٓا۟ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [غافر: ٦٧].

الثانية: الاستحالة العقلية التجريبية، والمراد بها الضرورة العقلية المحكومة بالضرورة التجريبية، وذلك حسب قانون الاطراد الذي يعني ضرورة التلازم والاقتران بين

---

(١) فتح الباري، ابن حجر، دار الريان للتراث، ط الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، (٢٥٦/١).

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات برقم (٣٥٥٠)، وابن ماجه في الزهد برقم (٤٢٣٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٢٩٨٠)، وصححه الألباني والسلسلة برقم (٧٥٧).

الأسباب والمسببات، وفق شروط طبيعية تجريبية وليست عقلية، فالعلاقة بين تمدد الحديد والحرارة ـ مثلاً ـ مرتبطة بشروط طبيعية موضوعية تتعلق بخواص الحديد والحرارة، ولا يمكن الكشف عن الاطراد بينهما إلا بإقامة التجربة عليها.

فإذا ثبت الاطراد بين سبب معين ومسبب له في الطبيعة ثبوتاً تجريبياً، دلَّ ذلك التكرار والاطراد على ضرورة التلازم العقلي بين ذاك السبب وذلك المسبب، ولا يمكن ـ عقلاً ـ أن يكون هذا التلازم والتكرار صدفة واتفاقاً؛ لأن الصدفة والاتفاق لا يمكن أن يكونا مطَّردين، فضرورة الاطراد بين الأسباب والمسبَّبات ضرورة تجريبية بعدية، إلا أنها محكومة بضرورة عقلية قبلية.

فالعقل يحكم حكماً كلياً بالضرورة، بعد إثبات الاطراد تجريبياً بين السبب والمسبب «فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل... فالحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني»[1].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٣م، (٢/١٢٥).

وعلى ضوء ما سبق نقول: اقتران وفاة الإنسان وبلوغه الشيخوخة «وهي المسبَّب» ببلوغه أكثر من مائة عام حداً أقصى «وهو السبب»، وتكرر هذا الاقتران مئات وألوفاً، بل وملايين المرات في حياة البشر، دليل على ضرورة هذا الاقتران في كل البشر الأحياء، وهذا هو الأساس المنطقي الذي تسوَّغ به نتائج الاستقراء العلمي، الذي ينتقل من الحكم على جزئيات معينة إلى حكم شامل لجميع أفراده.

فإذا دلَّ الاستقراء التجريبي على أن كل إنسان ـ لا سيما في أمة محمد ﷺ ـ لا يمكن أن يبلغ أكثر من مائة سنة إلا ويصاب بالشيخوخة والموت، فإن العقل يعمِّم هذا الحكم على أفراد كل الناس في أمة محمد ﷺ خاصة، وذلك وفق مبدأ عقلي أولي وهو مبدأ السببية، والله سبحانه قد بيَّن «أن السُّنَّة لا تتبدل ولا تتحول في غير موضع، والسُّنَّة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول، ولهذا أمر ﷻ بالاعتبار. . . والاعتبار أن يقرن الشيء بمثله فيعلم أن حكمه مثل حكمه»[1]، فـ«حكم الشيء حكم مثله كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة، علمنا أن النار الغائبة محرقة؛ لأنها مثلها وحكم الشيء حكم مثله»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/ ١٩ ـ ٢٠).

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، (١/ ١٢٧).

نعم. يمكن تصور نقيض هذا التلازم بين السبب والمسبب؛ لأن ضرورته ليست ضرورة عقلية محضة لا يمكن تصور نقيضها، وذلك مثل أن يتصور الإنسان ناراً غير محرقة، أو إنساناً بلغ عمره عشرة آلاف سنة، ولكن لا يعني هذا انتفاء ضرورته التجريبية المحكومة بالضرورة العقلية، بمعنى أنه لا يعني هذا التصور الذهني وجوده في الخارج، ولربما أن هذا الوجه الذي ذكرته في استحالة وجود المهدي المزعوم طوال تلك القرون، هو الذي عناه «ابن تيمية» ـ في سياق إبطاله وجود المهدي ـ إذ يقول: «إن تعمير واحد من المسلمين هذه المدة هو أمر يُعرف كذبه بالعادة المطردة في أمة محمد»[1].

النوع الثاني: الإعجاز، والمراد به إقرار «الصدر» بأن طول عمر المهدي معجزة إلٰهية، يمكن لها أن تعطل السنن الكونية والقوانين الطبيعية، وفي ذلك يقول عن طول عمر المهدي: «... لنفترض أنه غير ممكن علمياً، وأن قانون الشيخوخة والهرم قانون صارم، لا يمكن للبشرية اليوم ولا على خطها الطويل أن تتغلّب عليه، وتغيِّر من ظروفه وشروطه، فماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن إطالة عمر الإنسان ـ كـ«نوح» أو «المهدي» ـ قروناً متعددة، هي على

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيمية، (٢/٦٥).

خلاف القوانين الطبيعية التي أثبتها العلم بوسائل التجربة والاستقراء الحديثة، وبذلك تصبح هذه الحالة معجزة عطَّلت قانوناً طبيعياً في حالة معينة، للحفاظ على حياة الشخص الذي أنيط به الحفاظ على رسالة السماء، وليست هذه المعجزة فريدة من نوعها أو غريبة على عقيدة المسلم المستمدة من نص القرآن والسُّنَّة، فليس قانون الشيخوخة والهرم أشد صرامة من قانون انتقال الحرارة من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل حرارة حتى يتساويان، وقد عطل هذا القانون لحماية حياة إبراهيم عليه السلام»[1].

ويمكن ـ في صدد مناقشة هذا الوجه ـ أن أسجل الأمور التالية:

أولاً: أن وصف الشيء بكونه معجزة فرع عن إثبات وجوده، فكيف يصحُّ وصف الشيء بكونه معجزة، وهو لم يُشَاهَد ولا يعرف له أثر حسي؟! ولا تكون المعجزة معجزة إلا إذا كانت موجودة في الواقع الخارجي مشاهدة ومحسوسة، حتى تؤدِّي رسالتها الإعجازية، فَقَلْبُ حرارة النار إلى برودة كما في قصة «إبراهيم» عليه السلام، وقلب العصا ثعباناً كما في قصة «موسى» عليه السلام، وعمر «نوح» عليه السلام المديد، كلها مشاهد محسوسة، ولذلك قام الإعجاز بها!!.

---

(١) بحث حول المهدي، الصدر، ص(٣٩).

ثانياً: وإذا قيل إن وجود المهدي وخروجه واقع وهو معجزة، لكنها نقلت إلينا، فكما أننا لم نشاهد نار إبراهيم عليه السلام، التي تحولت إلى برد وسلام، ومع ذلك آمنا بها لأنها نقلت إلينا، فكذلك وجود «المهدي» وخروجه؟ فالنقل من طرق المعارف مثل الحس والعقل!!.

والجواب أن نقول: كيف يمكن الحكم على غيبة المهدي بالإعجاز؟ إذا علمنا أنه لم ينقل غيبته المزعومة إلا امرأة يقال لها: «حكيمة بنت محمد»؟ فهي الوحيدة التي علمت بغيبته المزعومة، وهي الوحيدة التي نقلت خبر غيبته، ففي رواية من رواياتهم: أن «الحسن العسكري» أمر «حكيمة» بعد غياب ابنه ولم يعلم بغيبته أحد، أمرها ألا تفشي خبر غيبته حتى ترى اختلاف شيعته بعد وفاته، إذ تزعم الرواية أن الحسن قال لها: «إذا غيَّب الله شخصي وتوفاني ورأيت شيعتي قد اختلفوا فأخبري الثقات منهم، فإن ولي الله يغيبه الله عن خلقه ويحجبه عن عباده، فلا يراه أحد حتى يقدم له جبرائيل عليه السلام فرسه ليقضي الله أمراً كان مفعولاً»[1].

فكيف تقبل رواية امرأة واحدة في تقرير أصل اعتقادي؟ بل إنه حتى على أصول الإمامية في الرواية لا يمكن قبول

---

(١) الغيبة، الطوسي، بواسطة «أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرة»، القفاري، (٢/ ٨٤٤).

مثل هذه الرواية؛ لأن راويها غير معصوم في أصل مذهبهم، إذ العصمة ـ عندهم ـ خاصة بالأنبياء والأئمة، وهم يعلِّقون قبول الرواية بالأئمة المعصومين!!.

فكيف يتأسس أصل من أصول الدين على رواية راوٍ واحد مجهول، لا سيَّما في وَسَطٍ شيعي تفشَّت فيه المرويَّات الكاذبة، باعتراف الكاتب الشيعي الإمامي «ابن أبي الحديد»؟!، إذ يقول: «إن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم حملهم على وضعها عداوة خصومهم...»[1].

والحق أن تواتر النقل شرط لإثبات المعجزات، وقد صرَّح بذلك «ابن حزم» ـ في سياق رده على الرافضة ـ إذ يقول: «.... إن المعجزات لا تثبت إلا بنقل التواتر لا بنقل الآحاد الثقات، فكيف بتولد الوقحاء الكذابين الذين لا يدرى من هم، وقد وجدنا من يروي لبشر الحافي وشيبان الراعي ورابعة العدوية أضعاف ما يدعونه من الكذب لأئمتهم وأظهر وأفشى، وكل ذلك حماقة لا يشتغل ذو دين ولا ذو عقل

---

(١) شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن أبي الحديد المدائني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، (١١/٤٨ ـ ٥٠).

بها، ونحمد الله على السلامة»[1].

فكيف - حينئذٍ - تعقل المساواة بين معجزة «إبراهيم» عليه السلام التي ثبتت بالتواتر المقطوع به، والتي كانت ظاهرة جليَّة بين خلق الله مشاهدةً محسوسةً، وبين ما يُدَّعى للمهدي من معجزة، والتي لم تنقل بطرق آحاد الثقات فحسب، بل نقلت من طريق امرأة مجهولة، وروايتها أبعد ما تكون عن التواتر؟!، والغريب أنها معجزة لم يشهدها ولم يطلع عليها الناس، بل هي مختفية عن الأنظار ومع ذلك يدعي لها الإعجاز!!.

إن مثل هذا الطرح لا يمثل العقل وإنما يمثل استقالته، ولا يمثل البرهان العقلي، وإنما يمثل العرفان الغنوصي المتستر بالعقلانية! ولا سبيل إلى حياة تلك الأسطورة إلا إذا تغذَّت من «الإيهام» وارتضعت من «الإلغاز» وعاشت في منطق «الإجمال»، وهذا ما يفسر استحكامها في نفوس أتباعهم وحماستهم لها، فهناك ارتباط نفسي بين غموض العقيدة وتعظيم المقلِّدة لها[2].

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، (٤/ ١٧٥).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (٥/ ٣١٥).

الخاتمـــة

في خاتمة هذا البحث أحاول أن أصل به إلى خلاصته المعرفية، وذلك بعد تحليل ودراسة مفرداته ومباحثه، بغية تقرير أهم نتائجه في ذهن القارئ الكريم.

أولاً: تغلغل العرفان الغنوصي في مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، وذلك من جهتين: من جهة رؤيتهم الفلسفية للإمامة، ومن جهة منطقهم الاستدلالي في تعاملهم مع النصوص الشرعية.

الجهة الأولى: وصفتها بـ«العرفان رؤية»، والمراد به: رؤيتهم العرفانية للإمام، التي تجعله مبدأ الوجود ومبدأ المعرفة.

أ ـ الإمام مبدأ الوجود، وتلك نظرة غارقة في العرفانية عند الإمامية، ومن معالم تلك الرؤية الوجودية للإمام، تفسيرهم الوجود بمقتضى نظرية «النور المحمدي»، ومن

معالمها إسناد الحوادث الكونية إلى الإمام، وأيضاً نظريتهم التكاملية بين النبوة والإمامة.

ب ـ الإمام مبدأ المعرفة، فأصل معارفهم علوم الإمام، وعلوم الإمام نوعان: **الأول**: علوم حادثة، طريقها الإلهام الكشفي، **والثاني**: علوم مستودعه، طريقها التلقي عن الرسول ﷺ بطابع السرية، وتتجلّى مظاهر العرفان في طرق ووسائل تلك الأئمة لعلومهم.

الجهة الثانية: وصفتها بـ«العرفان منهجاً»، والمراد به: منهجهم الاستدلالي في التعامل مع النصوص الشرعية، ومحاولتهم تجاوز النص كما سعوا لتجاوز العقل والحس، وذلك عبر «عقيدة الظاهر والباطن».

وما تقدم تقريباً خلاصة مستخلصة للمبحث الأول من الفصل الأول، وكان عنوان المبحث هو: «معالم العرفان الشيعي الإمامي».

ثانياً: تكاد أن تكون «الغنوصية» قادرة على تمثيل العرفان عموماً لا سيما العرفان الإمامي، فالغنوص تيار أخطبوطي، له تأثيراته المتنوعة على اتجاهات ومدارس وأديان متعددة.

ثالثاً: عقائد الإمامية ومنهجها المعرفي متأثر بالغنوصيات المتنوعة، مثل الغنوصيات الفارسية، والغنوصية

الهيلينية، والفلسفة الهرمسية، والأفلاطونية المحدثة.

رابعاً: بدأت الغنوصية مبكراً في التأثير على المذهب الإمامي، منذ متكلِّم الإمامية الأول «هشام بن الحكم»، فقد تأثر بالديصانية والرواقية في فكرة التجسيم والعصمة.

خامساً: من مظاهر تأثر الإمامية بالغنوصيات المتنوعة، القول بالمعرفة الباطنة، والقول بحقيقة النور المحمدية، والتأويل الباطني، والقول بالمعراج الروحي للأئمة، وربطهم العلوم بالأحرف الهجائية وغيرها.

سادساً: موقف الإمامية التاريخي من العقل مرَّ بثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة التكوين والنشأة، وفيها بداية ظهور الغنوص في منهجهم، ولكن مع ذلك كانت حركة العقل عندهم لا بأس بها، ويمثل تلك الحقبة «هشام بن الحكم»، و«هشام بن سالم الجواليقي»، وغيرهما.

الثانية: الانغماس الفكري في الغنوصية، وفيها استحكمت الغنوصية على عقولهم، فعطلوا العقل كلية، ويمثل تلك المرحلة «الإخباريون».

الثالثة: مرحلة التأثر بالمعتزلة عقيدة ومنهجاً، وفي هذه المرحلة عادت العقلانية بقوة، ولكن مع بقاء الغنوص مهيمناً على أصولهم العقدية، وفي هذه المرحلة بدأت مشكلة عقلنة

عرفانياتهم وتسويغها بالعقل، ويمثل تلك المرحلة «الأصوليون».

سابعاً: عقيدة الغيبة عقيدة عرفانية، وهي مرتبطة بنظرية الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية، ولها جذور في الغنوصيات الفارسية لا تنكر.

ثامناً: إخفاق «محمد باقر الصدر» في تسويغه الغيبة الكبرى تسويغاً عقلياً، وقد تأثر في استدلالاته على إثبات وجود المهدي المنتظر بالمنهج العرفاني والسفسطائي، واستدل على إثبات وجود المهدي وطول عمره بالإمكان المنطقي والإمكان العلمي.

تاسعاً: استحالة طول عمر المهدي أكثر من ألف عام، وهي استحالة شرعية، واستحالة مركبة من العقل والحس.

عاشراً: النتيجة الحتمية لهذا البحث هي: أن حقيقة الخلاف بين الشيعة الإمامية الإثنى عشرية وأهل السُّنَّة والجماعة تتجلى في التناقض المنهجي وفي تنافر النظام المعرفي، وليس خلافاً في المسائل والقضايا فقط، بل هو أعمق من ذلك بكثير.

المصادر والمراجع

١ ـ **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، مكتبة المتنبي، بغداد.

٢ ـ **إثبات الوصية للإمام علي**، المسعودي، المطبعة الحيدوية، ١٩٥٥م.

٣ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، الشوكاني، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البذري، المكتبة التجارية، الباز، مكة المكرمة، ط الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٤ ـ **الاستقراء والمنطق الذاتي**، يحيى محمد، مؤسسة الانتشار العربي، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٥ ـ **أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية**، عرض ونقد، ناصر القفاري، ط الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٦ ـ **الإمام الصادق**، أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٧ ـ **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، أبو الحسين عبد الرحيم الخياط، تحقيق وتعليق: د. نبيرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت، ط الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٨ ـ **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، المفيد، مكتبة الداودي، قم إيران.

٩ ـ **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٣م.

١٠ ـ **بحث حول المهدي**، محمّد باقر الصدر، مطبوع في مقدمة كتابه، تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

١١ ـ **بد العارف**، ابن سبعين، تحقيق وتقديم: جورج كتورة، ط الأولى، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١٢ ـ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول ولاتحاد**، تحقيق ودراسة: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٣ ـ **بنية العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط السابعة، ٢٠٠٤م.

١٤ ـ **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروه، منشورات عويدات، باريس، ط الأولى، ١٩٦٦م.

١٥ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية**، أبو زهرة، دار الفكر العربي.

١٦ ـ **تثبيت دلائل النبوة**، عبد الجبار الهمذاني، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت.

١٧ ـ **التصوف المنشأ والمصادر**، إحسان إلهي ظهير، ط الأولى.

١٨ ـ **التعريفات**، الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١٩ ـ **تفسير الصافي**، الفيض الكاشاني، تصحيح: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

٢٠ ـ **تفسير القرآن العظيم**، ابن كثير الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢١ ـ **تفسير القمي**، علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتعليق: طيب الموسوي الجزائري، ط الثانية، بيروت، ١٣٨٧هـ.

٢٢ ـ **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الثامنة، بيروت، ٢٠٠٢م.

٢٣ ـ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، الملطي، تعليق: الكوثري، مكتبة المتنبي ببغداد والمعارف ببيروت، ١٣٨٨هـ.

٢٤ ـ **الجامع الصحيح**، الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.

٢٥ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٢٦ ـ **رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)**، الطوسي والكشي، تصحيح وتعليق: حسن المصطفوي، ط، طهران.

٢٧ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٣م.

٢٨ ـ **رسالة الرد على الرافضة**، محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: ناصر بن سعد الرشيد، مطابع الصفا، مكة، ١٤٠٢هـ.

٢٩ ـ **زيادات حقائق التفسير**، أبو عبد الرحمٰن السلمي، تحقيق: جيرهارد بورينغ، دار المشرق ش م م، ط الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٥م.

٣٠ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
٣١ ـ **سنن ابن ماجه**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
٣٢ ـ **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
٣٣ ـ **شرح نهج البلاغة**، عبد الحميد بن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط الثانية، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
٣٤ ـ **صحيح ابن حبان**، بترتيب: ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
٣٥ ـ **صحيح مسلم**، للإمام مسلم بن الحجاج، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
٣٦ ـ **الصلة بين التصوف والتشيع**؛ كامل مصطفى الشيبي، دار الأندلس، بيروت.
٣٧ ـ **العقل عند الشيعة الإمامية**، رشدي عليان، ط. دار السلام، بغداد، ط الأولى، ١٣٩٣م.
٣٨ ـ **فتح الباري**، ابن حجر، دار الريان للتراث، ط الثانية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.
٣٩ ـ **الفتوحات المكية**، ابن عربي، دار صادر، بيروت.
٤٠ ـ **فجر الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط العاشرة، ١٩٦٩م.
٤١ ـ **الفرق بين الفرق**، عبد القادر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

٤٢ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمٰن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، السعودية، ط الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٤٣ ـ **فضائح الباطنية**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

٤٤ ـ **الفهرست**، ابن النديم، مكتبة خياط، بيروت.

٤٥ ـ **الكافي «الأصول من الكافي»**، الكليني، مؤسسة دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨١هـ.

٤٦ ـ **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه، دار الرحمة للنشر والتوزيع.

٤٧ ـ **مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار**، أبو الحسين الشريف بن المولى محمد طاهر الفتوني، مطبعة الاقتاب، طهران، ١٣٧٤هـ.

٤٨ ـ **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، المجلسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط الثانية.

٤٩ ـ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، المسعودي، تحقيق: أسعد داغر، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٥م.

٥٠ ـ **مسألة التقريب بين أهل السُّنَّة والشيعة**، ناصر بن عبد الله القفاري، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط الخامسة، ١٤١٨هـ.

٥١ ـ **مسند الإمام أحمد**، ترقيم: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٥٢ ـ **مشكاة الأنوار**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبو العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

٥٣ ـ **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، الخميني، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط الاولى، ١٤٠٣هـ.

٥٤ ـ مع الإثنى عشرية في الأصول والفروع، علي أحمد السالوس، دار الفضيلة بالرياض، ودار الثقافة بالدوحة، ودار التقوى بلبيس، ط الرابعة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٥٥ ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٦ ـ معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، دار المسيرة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٥٧ ـ المقالات والفرق، القمي، تصحيح وتعليق: جواد مشكور، ط حيدري، طهران، ١٩٦٣م.

٥٨ ـ الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، طبع مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٦٧م.

٥٩ ـ منهاج السُّنَّة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، مكتبة الرياض الحديثة.

٦٠ ـ موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الاولى، ١٩٨٤م.

٦١ ـ موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٦٢ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط السابعة.

٦٣ ـ نظرية الإمامة، أحمد صبحي، دار المعارف، مصر.

٦٤ ـ نقض المنطق، ابن تيمية، تصحيح: محمد حامد الفقي، المكتبة العلمية، بيروت.